# Grundzüge

der

# Religionsphilosophie

Dictate aus den Vorlesungen

von

Hermann Lotze

Leipzig
Verlag von S. Hirzel
1882

H

# Grundzüge

der

# Religionsphilosophie

Dictate aus den Vorlesungen

von

Hermann Lotze

Leipzig
Verlag von S. Hirzel
1882

# Inhalt.

Seite

Einleitung . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 1

Erstes Kapitel.

Vom Dasein Gottes . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 5

Zweites Kapitel.

Pluralismus und Monismus . . . . . . . . . . . . . . . . 15

Drittes Kapitel.

Von der Natur des höchsten Princips . . . . . . . . . . . . . 24

Viertes Kapitel.

Vom Begriff der Schöpfung . . . . . . . . . . . . . . . . 40

Fünftes Kapitel.

Von der Erhaltung der Welt . . . . . . . . . . . . . . . . 57

Sechstes Kapitel.

Von der Weltregierung . . . . . . . . . . . . . . . . . 63

Siebentes Kapitel.

Von dem wirklichen Weltlauf . . . . . . . . . . . . . . . 75

Achtes Kapitel.

Religion und Moral . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 86

Neuntes Kapitel.

Dogmen und Confessionen . . . . . . . . . . . . . . . . 95

---

Die Dictate sind im Nachstehenden in der Fassung zum Abdruck gebracht, welche ihnen von Lotze im Winter-Semester 1878/79 gegeben worden ist.

# Einleitung.

## § 1.

Könnte die religiöse Wahrheit völlig durch menschliche Vernunft gefunden werden, so wäre Philosophie das einzige Organ ihrer Festsetzung und Auslegung. Wäre sie dagegen nicht durch Vernunft auffindbar, sondern bedürfte es dazu einer äußeren oder inneren Offenbarung, so bliebe der Philosophie dennoch eine Aufgabe: sie würde zeigen müssen, wie der geoffenbarte Inhalt im Zusammenhang mit unserer übrigen Weltansicht, unsern Bedürfnissen und Pflichten steht. Endlich die trostlose Ansicht, alle Religion sei nur ein psychologisch erklärbarer Irrthum, könnte füglich nur dann ausgesprochen werden, wenn zuerst die Philosophie die Wahrheit über die übersinnliche Welt lehren könnte; denn dann allein könnte man zeigen, warum psychologische Vorgänge in Folge des Weges, den sie einschlugen, diese Wahrheit nothwendig verfehlen mußten. Für sich allein aber kann die Entstehungsgeschichte einer Vorstellungsweise niemals über deren Richtigkeit entscheiden.

Die Aufgabe unserer Untersuchungen wird hiernach die sein, zunächst zu ermitteln, wie viel in der That die Vernunft allein uns über die übersinnliche Welt sagen kann. Dann: wie weit ein geoffenbarter religiöser Inhalt mit diesen Grundlagen vereinigt werden kann. Die Kritik der Irrthümer endlich ist in jedem Einzelfalle mit einzuschließen.

## § 2.

Die Ansprüche der Philosophie pflegen durch Berufung auf den Glauben als ein eigenthümliches Organ der religiösen Wahrheit

beanstandet und dieser Einwurf dahin verschärft zu werden, daß auch das ganze beweisführende Verfahren, also das Wissen, auf dem Glauben beruhe, da es immer letzte Grundsätze voraussetze, die eines weiteren Beweises weder fähig noch bedürftig sind.

Allein das unmittelbare Fürwahrhalten, welches die Wissenschaft ihren Axiomen schenkt, ist formell wesentlich verschieden von dem andern, welches die Religion als Glauben bezeichnet. Der Unterschied besteht in der Natur der Inhalte, die für wahr gehalten werden. Alle Axiome der Wissenschaft sind allgemeine Urtheile, und zwar hypothetische. Sie erzählen oder behaupten gar nicht, daß irgend etwas sei oder geschehe; sie behaupten blos, wenn etwas geschehen sollte, so würde es nothwendig diesen oder jenen Bedingungen entsprechen müssen. Dagegen diejenigen Sätze der Religion, die ihren wesentlichen Inhalt ausmachen (wozu die sittlichen Grundsätze nicht unmittelbar gehören) sind assertorische Urtheile, welche bestimmte Thatsachen als wirklich behaupten, und zwar solche, die trotz ihres unendlich erhabenen Inhalts formell doch immer blos einzelne Thatsachen sind, wie das Dasein eines Gottes, die Schöpfung der Welt u. a..

Jene allgemeinen Gesetze nun sind nichts anderes als Ausdrücke des eigenen Wesens der Vernunft und der Reaction, welche sie auf die ihr zukommenden Eindrücke beständig, und zuerst unbewußt, ausübt und die sie später, indem sie auf ihre Thätigkeiten reflectirt, in der Form von Grundsätzen sich zum Bewußtsein bringt. Es ist daher natürlich, daß sie von diesen, den Verfahrungsweisen ihrer eigenen Natur, sich nicht trennen kann und den Inhalt jener Grundsätze als die letzte ihr erreichbare Wahrheit betrachten muß. Ein Fürwahrhalten dagegen, welches sich auf bestimmte Thatsachen bezöge, die zu der eigenen Natur des einzelnen Geistes nicht gehören, hat offenbar für sich nicht denselben Grund der Berechtigung, und der Vergleich des religiösen Glaubens mit dieser Zuversicht zur Evidenz der Grundsätze des Wissens ist daher völlig unzutreffend.

§ 3.

Ein anderer Vergleich hätte näher gelegen. Auch die Erkenntniß entsteht ja nicht durch die bloßen allgemeinen Gesetze allein, sondern immer zugleich durch die unmittelbare Wahrnehmung, welche diesen erst einen Gegenstand der Anwendung gibt. Eine sinnliche Wahrnehmung nun, z. B. des Lichtes, fragen wir nicht nach einer weiteren Beglaubigung ihrer Richtigkeit. Sie gilt uns vielmehr als unmittelbar überzeugende Wirklichkeit. Neben den sinnlichen Eindrücken aber, die durch äußere Reize entstehen, lassen sich auch Eindrücke denken, die auf unser Inneres unmittelbar, vielleicht durch eine göttliche Kraft ausgeübt werden, und deren Inhalt dann ganz ebenso unmittelbar, wie der der sinnlichen Empfindungen, als volle Wirklichkeit anerkannt werden müßte.

Diesen Ursprung religiöser Erkenntniß können wir völlig zugeben, müssen jedoch den Vergleich weiter führen. Die sinnlichen Empfindungen allein und einzeln sind nichts weiter, als subjective Erregungen unser selbst oder Arten wie wir uns befinden. Zu Aussagen über eine äußere Wirklichkeit, über Eigenschaften oder Verhältnisse von Dingen werden sie immer erst dadurch, daß unsere Vernunft sie combinirt, vergleicht und auf Grund jener allgemeinen Gesetze hin sie als Zeichen eines Weltlaufes ausdeutet. Von jenen anderen Einwirkungen, göttlichen Ursprungs, würden wir nicht anders denken können. Sie würden zuerst immer nur Erregungen des Gemüths, Zustände der Sehnsucht, der Andacht oder der Begeisterung sein, deren Wirklichkeit natürlich gar nicht bezweifelt würde, die aber eine Wahrheit des Glaubens noch gar nicht für sich, sondern erst dann darstellen würden, wenn wiederum die Thätigkeit der Vernunft sie mit unserer übrigen Weltansicht in Zusammenhang gesetzt und nachgewiesen hätte, daß diese inneren Zustände sich nur durch Annahme von Thatsachen begreifen lassen, welche als werthvolle, wünschenswerthe, der Vernunft

allein aber nicht zugängliche Ergänzung der Lücken zu betrachten sind, welche die letztere in ihrer Weltansicht lassen mußte.

§ 4.

Wir können mithin diese innere Erfahrung zwar betrachten als die fides *quâ* creditur; das heißt: nur durch diese geistige Erregung wird die Zuversicht zu der Bedeutung und Wahrheit jener vorausgesetzten übersinnlichen Einwirkung begründet. Allein der Inhalt dessen, was dieser Glaube umfassen soll, kann in der bestimmten Form eines mittheilbaren Glaubensartikels doch nur durch die darauf gerichtete Thätigkeit der Vernunft entwickelt werden, welche die Ursachen und die Bedeutung jener innern Erregung im Zusammenhang mit der übrigen Weltansicht aufsucht. Dies wird selbst dann nothwendig sein, wenn durch Tradition oder lehrhafte Offenbarung bereits formulirte Glaubenssätze uns angeboten werden; denn dann wird umgekehrt die Zuversicht zu ihrer Wahrheit nur durch den Nachweis ihres vernünftigen Zusammenhangs mit unsern übrigen geistigen Bedürfnissen hervorgebracht.

Hieraus folgt, daß unsere erste Aufgabe sein muß: zu zeigen, wie unser Geist durch seine, theoretischen ästhetischen und moralischen, Bedürfnisse genöthigt wird, zu der Anschauung der Erfahrungswelt bestimmte Ergänzungen durch die Annahme einer übersinnlichen Welt hinzuzusuchen. Diese Bestrebungen wollen wir so durchgehen, wie sie längst zu feststehenden Kapiteln der Religionsphilosophie geführt haben. Das erste derselben betrifft den Mittelpunkt von allem, das Dasein Gottes.

## Erstes Kapitel.

## Vom Dasein Gottes.

### § 5.

Die Untersuchungen über das Dasein Gottes haben die bekannte Form der *Beweise* für dasselbe angenommen. Aber man kann nicht sagen, daß die nominelle Definition des Wesens Gottes, welche in jedem eigentlichen Beweisverfahren vorangehen müßte, hier bereits vorher feststände. Vielmehr durch die einzelnen Beweise selbst wird infolge der verschiedenen Gesichtspunkte, von denen sie ausgehen, auch die *Natur* dessen erst bestimmt, dessen *Dasein* blos sie beweisen wollten. Alle diese Beweise können daher nur für Versuche gelten, den Rechtsgrund deutlich zu machen, welcher Vorder- und Nachsatz gewisser Ausdrücke verbindet, deren wir uns häufig bedienen, um den dunkeln Drang zu bezeichnen, welcher uns antreibt, *überhaupt* oder schon nach einer bestimmten Richtung hin von der *gegebenen* Welt zu einer nicht gegebenen, übersinnlichen überzugehen; also z. B. zu sagen 'wenn Vieles sei, so müsse es auch eine Einheit, wenn Vergängliches, so auch ein Ewiges, wenn Bedingtes, so auch ein Unbedingtes geben'. Es versteht sich außerdem von selbst und folgt aus dem Vorigen, daß man nicht das *Dasein* Gottes als eine nothwendige Folge aus Prämissen beweisen kann, die schon gültig wären, ehe dieses *Höchste* wäre, in dem wir ja das Realprincip aller Wirklichkeit finden wollen. Alle Beweise sind blos Rechtfertigungsgründe für unseren *Glauben* und für die bestimmte Art, in welcher wir dies höchste Princip meinen *fassen* zu müssen.

### § 6.

Die *Schulform* des *ontologischen* Beweises behauptet, daß der Begriff anderer Dinge zwar die Versicherung der Existenz

seines Inhalts anderswoher erwarte; der Begriff eines allervollkommensten Wesens aber schließe das Prädicat der Wirklichkeit ein und würde widersprechend sein, wenn er es nicht einschlösse. Das letztere ist richtig und das erste ist falsch. Das Prädicat der Existenz schließt der Begriff auch jedes endlichen Wesens ein; denn auch der Begriff eines Thieres z. B. würde in sich selbst widersprechend, wenn wir in ihm zwar die übrigen Prädicate seiner Gattung vereinigen, dagegen den Gedanken eines wirklich seienden Subjects oder eines Trägers derselben weglassen wollten, von dem allein sie allesammt ausgesagt werden können. Schließen wir aber den Begriff des Daseins in den Begriff eines Thieres mit ein, so haben wir damit nichts weiter gewonnen als einen jetzt widerspruchslosen Begriff, von dem sich nun erst weiter fragt, ob ihm, dem nun eine Wirklichkeit zugeschrieben werden kann, eine solche auch zugeschrieben werden muß.

Hiermit ist nach Kant's Vorgange die völlige Untriftigkeit dieses Beweises hinlänglich festgestellt. Wollte man diese hinzuzufügende Wirklichkeit beweisen, so müßte man eben nicht von einem inneren Widerspruche sprechen, der ohne sie in dem Begriff des höchsten Wesens liegen würde, sondern gerade vielmehr von einem äußeren Widerspruche, den die Annahme einer Nichtwirklichkeit dieses Wesens gegen andere anzuerkennende Thatsachen bilden würde.

In diesem Sinne verstehen wir die ältere Form des Beweises bei Anselm: denken wir uns 'id, quo majus cogitari nequit', denken es aber als unwirklich, so würde dasselbe, als wirklich gedacht, doch noch ein 'majus' sein als jenes Unwirkliche. Als Beweis ist dieser Gedanke nicht mehr werth als die vorige Schulformel; aber unwillkürlich beinahe drückt diese ältere Fassung etwas Richtiges aus. Sie spricht gar nicht ausdrücklich von einem Gott, sondern blos von jenem 'id', das gar nicht ein Wesen zu sein braucht, sondern auch ein Ereigniß, eine Weltordnung oder dergl. sein könnte. Und auch das Prädicat 'majus' drückt auf ganz unbestimmte Weise offenbar die Summe aller Werthprädicate des

Schönen Guten Erhabenen und Heiligen aus. Die Annahme nun, daß dieser ganze, der Form seiner Existenz nach (ob Wesen oder Ereigniß) unbestimmt gelassene Inhalt überhaupt keine Existenz und Gültigkeit habe, steht für Anselm nicht mit sich selber, sondern mit der ganz unmittelbaren Gewißheit in Widerspruch, die unser ganzer, zugleich theoretischer ästhetischer und ethischer, Geist von der Realität oder Gültigkeit desselben hegt. Als Beweis mithin ganz hinfällig, ist dieser Gedankengang ein lebhafter und kräftiger Ausdruck der unmittelbaren Thatsache in unserem Gemüth, nämlich des Zuges nach dem Uebersinnlichen und der Zuversicht zu seiner Wahrheit, worin überhaupt der Ausgangspunkt der Religion liegt. Ein 'Beweis für das Dasein Gottes' ist er aus dem zweifachen Grunde nicht, weil er einmal kein schlußkräftiger Beweis ist, und weil das, dessen Existenz er beweisen möchte, gar nicht nothwendig die Form eines Wesens, am wenigsten sogleich die eines persönlichen Wesens trägt.

## § 7.

Der kosmologische Beweis, für den eine eigentliche Formel anzugeben kaum möglich ist, schließt von dem Dasein bedingter Wesen und Ereignisse in der Welt, welche den Grund ihrer Wirklichkeit nicht in sich selbst haben, auf ein unbedingtes und nothwendiges Princip, und glaubt nun an die Stelle eines solchen nur ein allerrealstes Wesen setzen zu können, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst habe.

Es ist hier vor allem nöthig, die einzelnen in diesem Beweise benutzten Begriffe zu definiren. Nothwendig heißt uns zunächst immer blos dasjenige, dessen Dasein durch das Dasein von etwas Anderem oder dessen Gültigkeit durch die Gültigkeit von etwas Anderem nach einem allgemeinen Gesetz begründet wird. Allerdings, wenn wir von Denknothwendigem sprechen, so müssen ja die einzelnen Sätze, die wir so nennen, zuletzt auf allgemeinste

Wahrheiten zurückführbar sein, die durch keinen anderen noch höheren Satz bedingt und hierdurch nothwendig gemacht werden können. Diese höchsten Wahrheiten pflegen wir dann allerdings absolut nothwendig zu nennen, so daß Nothwendigkeit und Unbedingtheit hier zusammenzufallen scheinen. Allein diese Ausdrucksweise ist eben fehlerhaft, und wir hätten jene höchsten Wahrheiten blos unbedingt gültig nennen sollen. Denn das reale Verhalten, das hier vorliegt, besteht doch nur darin, daß unsere geistige Natur so, wie sie nun einmal thatsächlich ist, uns im Denken nöthigt, jene Wahrheiten anzuerkennen. Ihr Denken ist daher allerdings nothwendig als Resultat dieser Bedingungen; aber unsere geistige Natur selbst ist nur schlechthin Thatsache. Oder wenn man glaubt, auch sie als nothwendige Folge durch etwas Anderes bedingt denken zu müssen, so wird zuletzt dies Andere, überhaupt also das letzte Princip, auf das wir die Welt zurückführen, zwar unbedingt, aber nicht an sich nothwendig sein. Nur unsere Anerkennung desselben würde eben dadurch nothwendig, daß es uns selber mit bedingt. Kurz also: wenn es bedingtes, d. h. nothwendiges Dasein gibt, so gibt es auch unbedingtes, welches dann nicht nothwendig, sondern schlechthin thatsächlich ist, und dessen Anerkennung allein infolge seiner Thatsächlichkeit für uns eine Nothwendigkeit wird.

§ 8.

Es ist sehr unpassend, auch noch den Begriff des Zufälligen in diesen Beweis einzumischen.

Wir nennen mit Recht zufällig, im Gegensatz zur Absicht, diejenigen Nebenerfolge, die bei der Verwirklichung einer Absicht durch Mittel sich deswegen einstellen, weil die Mittel niemals nur die Eigenschaften haben, die zur Erfüllung des Zweckes dienlich sind, sondern auch andere, die für diesen gleichgültig sind, die aber doch, da sie einmal da sind, nicht abgehalten werden können so

viel zu wirken, als sie eben vermögen. Ebenso nennen wir allenfalls zufällig, mit Rücksicht auf ein allgemeines Gesetz, alle diejenigen besonderen Züge einer Wirkung, die zwar dem Gesetz nicht zuwider sind, aber doch nicht aus ihm, sondern nur aus den Eigenschaften der speciellen Wesen oder Zustände hervorgehen, auf welche das Gesetz Anwendung findet. Der allgemeine Sinn dieses Sprachgebrauchs ist also der, daß seiner eigenen Natur nach das Zufällige nicht berechtigt ist in dem Zusammenhang einer Absicht, in der Befolgung eines Gesetzes oder in der Entwickelung eines Wesens nothwendig vorzukommen, sondern daß die Gründe seines wirklichen Vorkommens in irgend welchen Umständen liegen, die jenen angeführten Ursachen eines zusammenhängenden Geschehens fremd sind.

Nur mit Rücksicht auf einen solchen Zusammenhang, in welchem das Auftreten eines Ereignisses nicht dem Sinne nach motivirt ist, hat man Grund es zufällig zu nennen. Im Uebrigen ist seine Wirklichkeit dann nothwendig, wenn sie von bedingenden Ursachen abhängt. Sollte es aber ein letztes, nicht weiter bedingtes Ereigniß sein, so ist seine Wirklichkeit immer blos thatsächlich; und nicht sie selbst, sondern blos ihre Anerkennung durch uns kann nothwendig heißen.

## § 9.

Durch diese Veränderung verliert nun der ganze Beweis den Nerven seiner scheinbaren Schlußkraft. So lange man glaubte von dem Bedingten auf ein Unbedingtes und doch zugleich Nothwendiges kommen zu können, schien man in diesem Prädicat eine gewisse Bedingung zu haben, die dasjenige erfüllen mußte, was an diese vornehme Stelle des höchsten Princips gesetzt werden sollte. So kam man darauf, blos ein 'allerrealstes' Wesen, in dem sich alle Vollkommenheiten mit völliger Unabhängigkeit von allem Andern verbinden, als das Schlußglied dieses vom Bedingten be-

ginnenden Fortschrittes anzusehen. Nachdem man dagegen sich überzeugt hat, daß das Unbedingte nicht nothwendig, sondern nur schlechthin thatsächlich sein kann, verliert man diese dirigirende Bedingung. Absolut thatsächlich kann alles sein, Großes und Kleines, Erhabenes und Geringes, sobald es nur sich selbst nicht widerspricht. Anerkannt aber als Thätsache muß alles werden, was entweder in einer unmittelbaren Wahrnehmung unabweisbar vorliegt, oder aus solchen Wahrnehmungen als denknothwendiger Erklärungsgrund derselben fließt.

Hiernach führt nun der kosmologische Beweis zu einem ganz andern Resultat als er beabsichtigte, nämlich zu der pluralistischen Auffassung der Naturwissenschaft, welche als schlechthin gegebene Thatsachen, die der Natur zu Grunde liegen, eine Vielheit fester und unveränderlicher gleich ursprünglicher Subjecte (Elemente, Atome oder Wesen) und eine anfangslos gegebene Bewegung und Wechselwirkung zwischen ihnen annimmt. Keine dieser Annahmen ist in sich selbst widersprechend. So gut die vielen Wesen jetzt sind und sich bewegen, so gut konnten sie es immer, und sie würden es jetzt nicht können, wenn in ihrem Sein und Bewegen ein der Wirklichkeit widerstrebender Widerspruch läge. Eine nothwendige Annahme aber ist, zunächst wenigstens, diese Vielheit und Bewegung allerdings. Denn es ist nicht ersichtlich, wie aus einem einzigen Princip, worin es auch immer bestehen möge, eine Vielheit entspringen sollte, wenn nicht von außen verschiedene Bedingungen auf es einwirkten und es nöthigten hier a, dort b oder c zu erzeugen. Ebensowenig läßt sich denken, daß die Bewegungen der vielen Elemente jemals angefangen hätten; denn es würde immer wieder eine vorangehende andere Bewegung als Grund dafür gedacht werden müssen, daß jene erstgenannte Bewegung in einem bestimmten Zeitaugenblick entstand.

Der eigentlich treibende Gedanke, der den religiösen Sinn zu diesem ganzen Beweisverfahren veranlaßte, ist in diesem selber eigentlich gar nicht zu Worte gekommen. Er besteht darin, daß

man zwar zugibt, ein höchstes Princip müsse sich selbst nicht widersprechen und außerdem zur Erklärung der Thatsachen nothwendig sein, daß man aber zu diesen theoretischen Ansprüchen noch einen andern hinzufügte, nämlich: von allen den denkbaren Principien, die diese formalen Postulate befriedigen, dürfe doch nur das eine als das wirklich höchste Princip anerkannt werden, welches zugleich durch die Größe und Erhabenheit seines Sinnes sich als berechtigt erweist, diese höchste Stelle einzunehmen.

§ 10.

Gegen den dritten, den teleologischen Beweis, welcher von der erfahrungsmäßig gegebenen Zweckmäßigkeit der Welt auf die Weisheit eines höchsten persönlichen Urhebers schließt, kann zuerst ganz allgemein eingewandt werden, daß Zweckmäßigkeit überhaupt nicht in diesem Sinne Gegenstand der Erfahrung sein könne. Nichts läßt sich wirklich beobachten als die Thatsache, daß die vorhandenen Stoffe und die Bewegungen derselben unter einander so zusammenstimmen, daß allemal dasjenige, was aus ihnen entsteht, dann, wenn man es einen Zweck nennt, eben in jenen Stoffen und Bewegungen die genau hinreichenden Mittel seiner Verwirklichung findet. Dagegen erscheint es zunächst ganz willkürlich, überhaupt dieses Resultat nicht blos nothwendige Folge aus jenen Bedingungen, sondern einen zu erreichenden Zweck zu nennen. Wir hätten dazu ein Recht nur dann, wenn wir nachweisen könnten, daß die vorhandene Zusammenstellung der Umstände als bloßes Resultat vorangehender unabsichtlicher Bedingungen sich überhaupt nicht fassen lasse. Dieser Beweis aber wird in Bezug auf kein Ereigniß in der Welt jemals theoretisch triftig zu führen sein. Denn selbst dann, wenn wir Zweck und Absicht voraussetzen, meinen wir doch zugleich, daß beide sich nicht von selbst verwirklichen; sie setzen immer voraus, daß eine solche Verbindung von ohnehin existirenden Mitteln vorhanden sei, aus

deren unabsichtlichem allgemeingesetzlichen Wirken eben das, was der Zweck will, als unvermeidliches Resultat hervorgehen muß. Es kann daher niemals hinlänglich demjenigen widersprochen werden, der behauptet, der ganze Weltlauf sei auch nur ein solches blindes und unvermeidliches Erzeugniß eines einmal gegebenen nothwendigen Zusammenhangs der Dinge, und eine zwecksetzende Absicht könne erst dann geglaubt werden, wenn man eine ganz unmittelbare Wahrnehmung derselben erhielte. Dagegen durch ein Schlußverfahren lasse sie sich niemals aus der Analyse irgend eines Zusammenhangs von Thatsachen feststellen.

§ 11.

Nun behauptet man freilich, nicht willkürlich die gegebenen Thatsachen unter diese Begriffe von Zweck und Mittel gebracht zu haben, sondern hierzu genöthigt zu sein durch die besondere charakteristische Eigenthümlichkeit der wirklich vorhandenen Natur im Ganzen und vieler ihrer Geschöpfe im Einzelnen, nämlich die harmonischen Beziehungen derselben unter einander und ihre bewundernswerthe harmonische Bildung in sich selbst.

Geben wir einstweilen diese Harmonie zu, so muß doch andererseits zugegeben werden, daß sie den Schluß auf eine schöpferische Absicht nicht nothwendig, sondern nur wahrscheinlich macht. Denn niemals läßt sich theoretisch die Möglichkeit der Annahme widerlegen, durch eine Reihe unabsichtlicher Ereignisse seien die Elemente, die ein zweckmäßiges Gebilde zusammensetzen, genau in derjenigen Form zusammengerathen, in welcher sie nun nicht mehr anders konnten, sondern dies zweckmäßige Gebilde erzeugen mußten. Allein auch die Wahrscheinlichkeit, die man jedenfalls festhalten möchte, beruht eigentlich auf einem Cirkel, den wir hier im Denken begehen. Erst dann, wenn wir in Bezug auf irgend ein Gebiet von Wirkungen eine Absicht bereits voraussetzen, welche dieselben zu erzeugen pflegt, erst dann erscheinen uns im Gegensatz hierzu diejenigen Fälle als unwahrscheinliche Ausnahmen, in denen diese

Reihenfolge ohne diese gewohnte Absicht erreicht worden ist. Machen wir aber diese Voraussetzung noch gar nicht, denken also das Ganze der Welt nicht von einer Absicht abhängig, so verschwindet vollkommen der Grund, warum wir Zweckmäßigkeit in ihr ohne jene Absicht unwahrscheinlich finden müßten. Man hat gar keine Ursache zu dem sonderbaren Glauben, den man hierbei immer voraussetzt, nämlich: das Unzweckmäßige, Widersprechende und Unvernünftige habe an sich einen größeren Rechtsanspruch, oder eine größere Wahrscheinlichkeit unabhängig wirklich zu sein; alles Vernünftige und Zweckmäßige dagegen könne immer blos durch eine ganz besondere Absicht in die Wirklichkeit hineingebracht werden. Nichts hindert im Gegentheil, da wir doch irgendwo einmal eine absolut gegebene nicht weiter ableitbare Wirklichkeit anerkennen müssen, auch den ursprünglichen Charakter dieses Wirklichen gleich so zu fassen, daß er diese Prädicate der Harmonie, Uebereinstimmung und Zweckmäßigkeit in sich selbst einschließt.

## § 12.

Vorhin setzten wir die Harmonie der Welt als zugestanden voraus. Jetzt erinnern wir zuerst, daß wenigstens der Superlativ ganz unbegründbar ist, mit dem wir von der höchsten Zweckmäßigkeit der Welt auf eine höchste Weisheit zurückschließen. Wir kennen blos die Welt, welche ist, aber nicht die, welche hätten sein können. Und vielleicht wäre unter diesen eine noch viel schönere gewesen. Hiervon aber abgesehen, können wir die moderne Gewohnheit gar nicht billigen, geringschätzig von der Berechnung der verschiedenen Dinge auf einander zu sprechen, welche die populäre Theologie am meisten zum Beweis der göttlichen Weisheit benutzt, und jene andere immanente Zweckmäßigkeit zu bevorzugen, welche, ohne Bezug auf die Außenwelt, namentlich die lebendigen Wesen zu sich selbst erhaltenden Selbstzwecken macht. Grade diese letztere Zweckmäßigkeit läßt sich am leichtesten den gewöhnlichen Ansichten von einem absichtslosen Mechanismus anschließen. Denn in der

That kann die moderne Ansicht Recht haben, daß von den sehr vielen Bildungen, welche ein absichtsloser Naturlauf hervorgebracht hat, alle die zu Grunde gegangen sind, die nicht im Gleichgewicht ihrer innern Kräfte oder im Gleichgewicht mit den äußern Bedingungen standen. Diejenigen nun, welche den Glücksfall einer in sich übereinstimmenden Zusammensetzung darstellten, erscheinen uns nun, da sie allein sich erhalten haben, aus einer vorbedachten Auswahl aus vielen Möglichkeiten hervorgegangen. Diese letzte Annahme würde aber nur dann überzeugend sein, wenn das Unharmonische und Verkehrte überhaupt niemals Zugang zur Wirklichkeit gefunden hätte. Allein die vielen Uebel, Krankheiten und Störungen einer planmäßigen Entwicklung zeigen deutlich, daß der Naturlauf unparteiisch sowohl das Zweckmäßige als auch das Fehlerhafte hervorbringt, und daß er blos dies letztere wegen seiner innern Widersprüche nicht aufrecht erhalten kann. Diese immanente Zweckmäßigkeit entscheidet daher nichts über die erzeugenden Ursachen der Gebilde, in denen sie vorkommt. Dagegen jene äußerliche Zweckmäßigkeit, welche die verschiedenen scheinbar selbständigen Theile der Welt in ihrer Bildung und Entwicklung auf einander berechnet und einen zum Mittel für andere werden läßt, würde wenigstens auf die Einheit des Princips schließen lassen, welches sie alle hervorgebracht hat, und nicht ohne die größte Unwahrscheinlichkeit auf das Zusammenwirken vieler unabhängigen Anfänge zurückzuführen sein. Allein damit dieser Schluß, der niemals zwingend sein kann, wenigstens höchst wahrscheinlich werde, müßte sich nachweisen lassen, daß diese äußere Zweckmäßigkeit ausnahmslos die ganze Welt durchdringt. Dies ist nicht blos unmöglich wegen der Beschränktheit unserer Kenntnisse, sondern auch das, was wir wissen, nämlich eben die große Zahl der gegenseitigen Störungen der Dinge, widerspricht dieser Behauptung. Hieraus folgt endlich, daß das, worauf der teleologische Beweis sich gründen zu können vermeinte, nur entweder zu der gewöhnlichen naturwissenschaftlichen Ansicht einer unbedingten Thatsächlichkeit gegebener Elemente, Kräfte und Gesetze, oder höchstens

auf einen Polytheismus zurückführt, welcher viele zweckmäßige Absichten annimmt, die im Ganzen genommen sich vertragen, aber störende Eingriffe in ihre verschiedenen Gebiete doch nicht ausschließen.

§ 13.

Wir werden sogleich hernach in anderer Fassung den erfahrungsmäßig gegebenen Charakter der Welt zu einem (kosmologischen) Beweise zu verwenden versuchen. Vorher ist flüchtig der moralische Beweis zu erwähnen, der aus dem Mangel einer richtigen Proportion zwischen Verdienst und Lohn in dieser Welt auf ein höchstes ethisches Princip schließt, welches diese Correspondenz herzustellen willig und fähig sei. Für das Gemüth von Werth, ist doch dieser Beweis theoretisch ein bloßer Cirkel. Nur dann, wenn man von dem Dasein Gottes bereits gläubig überzeugt ist, hat man einen Grund, den Weltlauf, der den Prädicaten seiner Güte und Gerechtigkeit nicht entspricht, für unabgeschlossen zu halten und eine Vergeltung hinzuzudenken, durch die er mit Gott in Uebereinstimmung gesetzt wird. Wäre aber kein Gott, so würden wir zwar einen Grund haben, die Welt anders zu wünschen, als ihr irdischer Verlauf ist, aber durchaus kein Recht, theoretisch es als eine Nothwendigkeit zu betrachten, daß sie anders wäre. Sie könnte so abscheulich sein, als sie wollte, und würde deswegen nicht aufhören wirklich zu sein.

---

## Zweites Kapitel.

## Pluralismus und Monismus.

§ 14.

Der Mißerfolg des teleologischen Beweises rührte daher, daß er einen empirischen Ausgangspunkt wählte, der nicht in hinläng-

licher Ausdehnung als thatsächlich zu beweisen war. Vielleicht kommen wir etwas weiter, wenn wir einen andern, einfacheren Ausgangspunkt wählen, der eine solche Ungewißheit nicht zuläßt. Anstatt von einem *zweckmäßigen* Wirken auszugehen, gehen wir von der Thatsache des Wirkens überhaupt aus. Nämlich wir halten es für zugestanden, daß der Weltlauf auf keine Weise begreiflich ist, wenn wir nicht annehmen, daß die Dinge auf einander *wirken*, d. h. daß die Veränderungen, die dem einen von ihnen widerfahren, Bedingungen sind, welche auch in den andern gewisse Veränderungen herbeiführen, oder kurz: daß die Dinge sich nach einander richten. Nun stellen wir uns die Frage: unter welchen Voraussetzungen diese Thatsache überhaupt möglich ist. Und zwar wollen wir nicht eigentlich einen *Hergang* entdecken, den wir zu dem Wirken hinzudenken müßten, um es begreiflich zu machen, sondern wir wollen durch Analyse seines *Begriffs* nur klar machen, welche Voraussetzungen wir dabei bereits machen, ohne uns derselben und ihrer Wichtigkeit hinlänglich bewußt zu sein.

## § 15.

Die Hauptvoraussetzungen der naturwissenschaftlichen Auffassung bestehen darin, daß vor allem irgend eine blos als ewige *Thatsache* anzuerkennende, nicht aber weiter abzuleitende *Wirklichkeit* gegeben sein müsse; daß man dieses Wirkliche ferner sich so denken müsse, wie unsere *Erfahrung* zu ihrer Erklärung es vorauszusetzen befiehlt; daß endlich dieser Befehl dahin gehe, eine für uns nicht bestimmbare ursprüngliche *Vielheit* gleich selbständiger realer Elemente, und zwar nicht ruhend, sondern gleichfalls factisch von jeher in Bewegungen begriffen anzunehmen; die Bestimmung des *Erfolges* aber, der aus den verschiedenen nach und nach eintretenden Beziehungen der Elemente hervorgehen soll, von dem Gebote allgemeiner *Naturgesetze* zu erwarten, durch welche diese Vielheit zu einem zusammenhängenden Weltlauf verbunden werde.

Diese Ansicht läßt uns zuerst fragen, worauf überhaupt die

Giltigkeit dieser Gesetze und worauf der Gehorsam beruhen kann, den die Dinge ihnen leisten. Nun wird jedes Gesetz formell ein hypothetisches Urtheil von folgender Gestalt sein: 'wenn die beiden Elemente A und B in eine Beziehung C gerathen, so muß eine Veränderung entstehen, durch welche A in a, B in b und zuletzt C in c übergeht'. Damit ein solches Gesetz Anwendung finden könne, ist es nöthig, daß die Elemente und die Beziehung derselben, auf die es angewandt werden soll, sich als Arten von A, B und C betrachten und sich diesen unterordnen lassen. Soll es daher eine Welt geben, die ein Ganzes bildet und aus deren Zusammenhang kein einzelner Theil völlig wirkungslos herausfällt, so muß Aehnliches von allen Elementen dieser Welt gelten. Sie können also nicht sein, wie sie wollen, jedes einzelne ohne alle Rücksicht auf die andern, sondern ihre Naturen müssen so weit unter einander gleichartig oder auf einander berechnet sein, daß sie Glieder einer Reihe oder mindestens eines Systems von Reihen darstellen, und daß von der Natur eines jeden durch eine bestimmte Anzahl von Schritten innerhalb dieses Systems zu der Natur jedes andern übergegangen werden kann. Hierdurch allein ist es möglich (was jede wissenschaftliche Weltauffassung voraussetzt), daß in jedem Falle einer bestimmten Beziehung zwischen zwei Elementen auch eine ganz bestimmte Folge, mit Ausschluß jeder andern, fließt. Wären dagegen zwei Elemente völlig unvergleichbar, so würde sich jede Folge ebenso gut oder schlecht an sie anschließen als jede andere, und ein gesetzlicher Zusammenhang der Ereignisse wäre unmöglich.

Dies ist die erste Beschränkung, welche jener Pluralismus erfährt, der in der Annahme unbestimmt vieler Weltelemente ganz unbeschränkt zu sein glaubte. Ein Ursprung aller Dinge aus einer gemeinschaftlichen Quelle folgt hieraus noch nicht; denn auch der jetzt näher bestimmte Thatbestand der Weltelemente kann so gut wie jeder andere denkbare als eine unbedingte erste Thatsache anerkannt werden.

§ 16.

Das Vorige zeigt blos die Bedingung, welche die Dinge erfüllen müssen, um Gesetzen überhaupt folgen zu können, aber noch nicht, wie es zur Verwirklichung dieses Gehorsams kommt. Der gewöhnliche Sprachgebrauch redet von einer Herrschaft, welche die Gesetze über die Dinge ausüben; aber er erklärt weder den Gehorsam der Dinge, noch die Macht, mit der die Gesetze ihn etwa erzwingen könnten.

Vor allem muß man sich überzeugen, daß Gesetze nicht neben, zwischen, außer oder über den Dingen als eigenthümliche reale Wesen ihr Dasein für sich haben können, daß sie vielmehr überhaupt blos in zwei Formen existiren können. Zuerst nämlich können sie die Gedanken eines denkenden Subjects sein, welches sich in denselben die Regel seines subjectiven Denkverfahrens zum Bewußtsein bringt, durch deren Befolgung es ihm gelingt, wenn es von einem gegebenen Punkte der Wirklichkeit oder der Erfahrung ausgeht, am Ende seiner inneren Gedankenbewegung wieder mit einem anderen Punkte der Wirklichkeit richtig zusammenzutreffen. Wenn nun eine solche Vorschrift nicht blos den Charakter einer Regel (d. h. einer Anweisung auf einem uns subjectiv bequemen Umwege die Wahrheit zu finden), sondern den eines wirklichen Gesetzes hätte (welches nämlich unsere Gedanken denselben Weg in der Verknüpfung von Bedingungen nehmen lehrt, welchen die Sache selbst in ihrer Entwicklung nimmt), so würden wir eben in diesem Gesetze nur die eigene Natur der Sache sehen, und es wäre blos eine Wendung des Sprachgebrauchs, dasselbe als etwas zu betrachten, das für sich bestände und dem die Dinge sich blos unterwürfen.

§ 17.

So lange es sich blos um einen denkbaren Inhalt handelt, wie in der Mathematik, versteht es sich dann von selber, daß hier die sogenannten Gesetze als Ausdrücke der immer gleichen Natur

der Sache ewig giltig sind. In der Wirklichkeit dagegen finden wir sie zwar auch ihrem Inhalt nach ewig giltig, aber doch einen Unterschied zwischen Fällen ihrer wirklichen Anwendung und Fällen ihrer Nichtanwendung. Was das Gesetz befiehlt, geschieht zuweilen und zuweilen nicht, je nachdem die Bedingungen verwirklicht sind oder nicht, die in seinem Vordersatz ausgesprochen sind, und von denen der Nachsatz diese befohlene Folge abhängig macht.

So lange sich nun ein solches Gesetz auf ein einziges Wesen bezöge und geböte, daß auf einen Zustand p desselben allemal ein anderer q folgen solle, so würde hier keine weitere Schwierigkeit sein. Sobald der Zustand p in jenem Wesen vorhanden ist, ist auch die Bedingung verwirklicht, welche den Fall der Anwendung des Gesetzes von dem Fall der Nichtanwendung unterscheidet; und diesem inneren Zustand p läßt nun dies Wesen dem Gesetze, d. h. nun seiner eigenen Natur gemäß, den Zustand q folgen. Was man nämlich außerdem vielleicht noch wissen möchte, wie nämlich das Wesen oder sein Zustand p es eigentlich mache oder anfange, um den Zustand q zu verwirklichen, ist gar kein Gegenstand möglicher Erkenntniß; denn jede Antwort, die man auf diese Frage geben könnte, würde immer irgend einen Zwischenvorgang zwischen p und q angeben müssen, der selbst in einer kürzeren oder längeren Reihe solcher Wirkungen oder Erzeugungen eines Zustandes durch einen andern bestehen würde, wie wir einen solchen Vorgang, die Erzeugung des q durch p, eben erst erklären wollten. Man muß sich daher begnügen, dieses immanente Wirken, wonach ein Zustand eines Wesens einen andern Zustand desselben Wesens nach sich zieht, als eine nicht weiter erklärbare, aber doch innerlich widerspruchslose und in der Wirklichkeit gegebene Thatsache einfach anzuerkennen.

## § 18.

Es verhält sich anders mit den Fällen, in denen ein Element a auf ein anderes b einwirken soll. So lange wir a und b als

selbständige auf einander ursprünglich nicht bezogene Elemente denken, versteht es sich nicht von selbst, daß der Zustand des einen sich nach den Zuständen des andern richten müsse. Dieses transeunte Wirken bedarf daher einer Vermittlung. Man sucht sie gewöhnlich dadurch herzustellen, daß man von dem Uebergehen eines Einflusses oder eines Zustandes oder einer Kraft oder einer Wirkung von a nach b spricht. Die Vielheit dieser Ausdrücke beweist schon, daß man das Subject, dem man diesen Uebergang zutraut, nicht genau gedacht hat. Zustände nun lassen sich nach einem alten Satze der Metaphysik niemals von dem trennen, dessen Zustände sie sind, und sie können nicht einen Augenblick zwischen a und b als Zustände Niemandes schweben, um dann in b sich niederzulassen; und ebenso wenig würde sich begreifen lassen, wie nach diesem Uebergang dieser Zustand Niemandes zum Zustande von b würde, ein Ereigniß, welches die gewöhnliche Ausdrucksweise unbedachtsam für selbstverständlich ansieht. Uebergehen kann von a nach b nur das, was selbständig existiren kann, ein reales Element, ein Ding oder Stoff oder eine Kraft, wenn man diese für etwas Selbständiges halten will. In den Beispielen aber, in welchen ein solcher Uebergang sich nachweisen läßt, besteht doch in ihm nicht die eigentliche Wirkung, die wir begreifen wollten, sondern nur eine Einleitung zu ihr. Erst dann, wenn das Uebergehende übergegangen ist, bringt es auf eine Weise, die nicht wieder durch einen neuen Uebergang erklärt werden kann, die Veränderung in den Eigenschaften dieses zweiten Elements hervor, zu dem es gekommen ist. Es scheint daher durchaus unmöglich, das Wirken eines Elements auf das andere durch einen solchen Zwischenvorgang einer Uebertragung von irgend etwas von dem ersten zum zweiten Element zu erklären.

## § 19.

Man kann diese nutzlose Vermittlung dadurch umgehen wollen, daß man direct die Herrschaft des allgemeinen Gesetzes

geltend macht, die solcher Zwischenmittel gar nicht bedürfe. Wenn also einmal das Gesetz G gilt, daß allemal dann, wenn in dem Element a der Zustand $\alpha$ entsteht, auch in dem Element b der Zustand $\beta$ entstehen müsse, so wird diese Folge auch allemal eintreten, wenn die Bedingung des Vordersatzes erfüllt ist; und es ist gar nicht nothwendig, daß a noch etwas weiter dazu thue, damit b sich dem Gesetz gemäß ändere. Allein bei dieser Behauptung ist übersehen, daß eben jene Aenderungen der Dinge, also des a in $\alpha$, des b in $\beta$, bald eintreten bald nicht. Daß nun in einem Augenblicke a sich im Zustand $\alpha$ befinde, daß also ein Anwendungsfall des Gesetzes vorliege, nach welchem sich nun b in $\beta$ verwandeln muß, das wissen zwar wir, die wir uns als Beobachter des ganzen Weltlaufes hinzudenken. Soll jedoch b sich dieser Thatsache gemäß verhalten, so muß auch b selbst von ihr unterrichtet sein. Also damit irgend ein Naturgesetz zur Anwendung kommen könne, müssen allemal die verschiedenen Elemente, die sich ihm gemäß nach einander richten sollen, sich anders befinden, wenn ein Fall der Anwendung dieses Gesetzes vorliegt, und anders, wenn er nicht vorliegt. Nun kann eine solche Benachrichtigung den Elementen nicht anders zu Theil werden, als durch Wirkungen, die sie selber von einander bereits erfahren; denn das allgemeine Gesetz selber besteht nicht personificirt noch außerhalb der Dinge, um sie zu seiner Befolgung aufzufordern. Hieraus folgt nun, daß man das Wirken der Dinge auf einander keineswegs durch die bloße Herrschaft eines Gesetzes über sie erklären kann, daß man vielmehr ein Wirken der Dinge auf einander bereits voraussetzen muß, um nur begreifen zu können, wie sie ihr ferneres Benehmen dem Gesetze gemäß einrichten können.

## § 20.

Da nun das Wirken nicht zu entbehren ist, so können wir zwar die Frage nicht beantwortet erhalten, wie dasselbe eigentlich

gemacht werde. Allein wenn wir auch auf diese positive Beschreibung verzichten, so müssen wir doch aus seinem Begriffe jeden Widerspruch entfernen, der seine Möglichkeit überhaupt undenkbar machen würde. Solch ein Widerspruch liegt in der Verbindung der beiden Sätze, welche der Pluralismus der naturwissenschaftlichen Weltansicht unmittelbar auf einander folgen läßt, erstens: ‘es gibt eine Vielheit gleich ursprünglicher Dinge, die einander gar nichts angehen’, und zweitens: ‘sie gehen einander doch so an, daß eines sich nach dem andern richtet’. Es wird niemals möglich sein, diese Sympathie zwischen den Dingen (welche, wie eben gezeigt, weder durch einen Uebergang von irgend etwas zwischen ihnen, noch durch die Herrschaft eines Gesetzes begreiflich wird) zu rechtfertigen, wenn wir das Vorurtheil ihrer ursprünglichen Vielheit und Selbständigkeit nicht aufgeben und an die Stelle desselben die Vorstellung eines einzigen wahrhaft seienden Wesens, M, setzen, welches für alle Einzelwesen a, b, c... der Grund ihrer jetzt blos noch bedingten Existenz, sowie ihrer qualitativen Natur und endlich der Gesetze ist, nach denen die Zustände derselben einander modificiren. Dann werden wir folgende Ansicht gewinnen.

Obgleich uns M seiner concreten Natur nach hier noch völlig unbekannt ist, so glauben wir doch selbstverständlich seiner Einheit zugleich ein Selbsterhaltungsstreben zuschreiben zu dürfen derart, daß niemals irgendwo, z. B. in dem Einzelwesen a, eine Veränderung $\alpha$ eintreten kann, ohne das ganze Wesen M zur Erzeugung eines zweiten compensirenden Ereignisses zu veranlassen, welches, mit $\alpha$ zusammengenommen, wieder den vollständigen Ausdruck der identischen Natur des M bildet. Dieses compensirende Ereigniß kann ebenso gut in dem Wesen a erscheinen und wir haben dann den Fall eines immanenten Wirkens, in welchem ein Zustand eines Wesens einen Folgezustand desselben Wesens erzeugt. Aber ebenso gut auch an einem andern Einzelwesen b, und dann findet das statt, was wir ein transeuntes Wirken eines Dinges auf das andere nennen, was aber in der That nur ein immanentes

Wirken des einen realen Wesens M in sich selber ist. Denn der Zustand $\alpha$, den wir zuerst blos als einen Zustand des a betrachteten, ist sofort, und wird nicht erst durch irgend eine Vermittelung auch ein Zustand des M; und dieses M, da es zugleich auch b ist, hat nicht erst einen Weg zurückzulegen, um den Zustand $\beta$ nach b hinzubringen, sondern dieses aus dem Sinne des M, der sich zu erhalten sucht, entspringende $\beta$ ist sofort nichts anderes, als ein Zustand des b, wohin es eben seinem Sinne nach gehört.

### § 21.

Eine Menge Fragen über den Begriff dieses Absoluten, M, müssen hier theils für immer, theils vorläufig abgewiesen werden.

Für immer diejenigen, welche eine positive Schilderung oder eine Construction des Hergangs verlangen, wie dies Absolute es anfängt, zugleich Eines, und zwar dies Eine unbedingt, und zugleich Vieles zu sein, das einander gegenseitig bedingt; worin ferner der Proceß des Modificirens, des Sich-spaltens, des Sich-differentiirens oder des Emanirens besteht, durch welche bildlichen Ausdrücke die Sprache die Unterordnung der Einzelwesen unter das Absolute ausdrückt. Es kann niemals möglich sein und führt immer blos zu Cirkelschlüssen, wenn wir die letzten Thatsachen der Wirklichkeit, die unsere Vernunft nur als gegeben anerkennen kann, mit Hilfe von Vorgängen anschaulich construiren wollen, die selbst erst Consequenzen dieser ersten Wirklichkeit sind, welche wir erklären wollen. Man muß daher diesen Begriff des Absoluten als einen Grenzbegriff ansehen, der zur Begreiflichkeit der Welt eine letzte Thatsache postulirt, die natürlich nicht wieder aus ihren eigenen Folgen begründet und erklärt werden kann. Jene Ausdrücke also, die wir anführten, bezeichnen blos das ewige Verhältniß der Unselbständigkeit und Unterordnung, in welchem die Einzelwesen zu dem Absoluten stehen, sagen aber nichts aus über eine Art und Weise, durch welche sie in dieses Verhältniß gerathen wären.

Endlich die andere Frage, was denn nun dieses Absolute sei, ist hier zunächst noch unbeantwortbar. Der von uns gewählte Ausgangspunkt läßt uns blos auf seine nothwendige Einheit schließen und begründet dadurch das sichere Vorurtheil, daß jedes inhaltvolle Princip, welches etwa das religiöse Bedürfniß an diese höchste Stelle der Wirklichkeit setzen möchte, vor allem dieser Forderung einer absoluten Einheit zu genügen hat.

---

## Drittes Kapitel.

### Von der Natur des höchsten Princips.

§ 22.

Die letzterwähnte Frage, was dasjenige sei, das an diese Stelle eines höchsten Princips zu setzen sei, kann nur durch die Betrachtung dessen, wovon es Princip sein soll, beantwortet werden; also durch Rücksicht auf die Erfahrung, welche wir von dem Inhalt, dem Bau und dem Plan der wirklichen Welt besitzen. Diese Arbeit, welche unermeßlich sein würde, wenn sie von vorn an geleistet werden müßte, ist in den religiösen und philosophischen Gedankenkreisen des menschlichen Geschlechts geschichtlich ausgeführt und wir können uns begnügen, die allgemeinen Gesichtspunkte zu prüfen, die man zur Erklärung des Weltlaufs für nöthig hält, und zu sehen, ob mit dem, was wir hier richtig finden, die ebenfalls längst ausgearbeiteten religiösen Vorstellungen über das Wesen Gottes so vereinbar sind, daß wir eben diesen Begriff von Gott mit dem bisher gefundenen des Einen Princips der Welt identificiren dürfen.

§ 23.

Classificiren wir die vielen hierüber aufgetretenen Ansichten, so begegnen wir zuerst dem völligen Materialismus, welcher

nur die Materie als ein Reales zugibt, und folglich blos sie an die Stelle eines höchsten Princips zulassen würde.

Der Grund, auf den diese Ansicht sich zunächst stützt, übersinnliches Reale sei eine widersprechende Zusammensetzung von Worten und nur das sinnlich Wahrnehmbare sei real und wirklich, steht selbst im Widerspruch mit dieser Ansicht. Denn diese Materie ist an sich selbst niemals Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, sie wird vielmehr von unserer Vernunft zu der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinungen blos als eine Ergänzung hinzugedacht, ohne welche der Verlauf dieser Erscheinungen den Zusammenhang nicht haben würde, den die Vernunft von ihm verlangt, wenn sie ihn als wahrhafte Wirklichkeit, oder als Erscheinung einer solchen soll gelten lassen. Der Materialismus gibt dies eigentlich zu; denn alle die Eigenschaften, durch welche er die Materie charakterisirt, z. B. Raumerfüllung, Widerstand und allerhand Kräfte, bezeichnen immer blos, wie sich diese Materie im Verhältniß zu andern ihres Gleichen benimmt, niemals aber, was sie selbst ist.

Man kann daher einfach sagen: der Materialismus, indem er die Materie als Princip aller Dinge bezeichnet, geht damit über die Grenzen der Sinnlichkeit hinaus und behauptet genau die Uebersinnlichkeit des Realen, die er anfangs leugnen wollte. Seine richtige Meinung könnte nur die sein: nicht ohne Motiv dürfe die Vernunft ein übersinnliches Reale annehmen, sondern nur dann, wenn sinnliche Erfahrungen unmittelbar oder mittelbar zur Annahme desselben nöthigen und zugleich die Natur dessen bestimmen, was angenommen werden soll.

## § 24.

Man könnte das zugeben, aber behaupten, daß dann eben der Begriff der Materie die einzige klare mögliche und nothwendige Ergänzung sei, die unsere Vernunft zur Begreiflichkeit der sinnlichen Erfahrung hinzufügen müsse.

Was jedoch zuerst die Klarheit betrifft, so finden wir im Gegentheil keinen Begriff dunkler als diesen. Was wir von der Materie zu sagen pflegen: Raumerfüllung, Gestalt und Bewegung, unbewußte Ausübung von Kräften, das alles bedeutet im Grunde nur Verhaltungsweisen dieses Realen, aber nicht es selbst. Da jene Verhaltungsweisen sich in räumlicher Anschauung darbieten, so machen sie eine ausgedehnte und genaue Wissenschaft über ihre Formen und Gesetze möglich. Diese vielseitige Kenntniß dessen, was sich an die Materie anschließt, liefert uns eine cognitio circa rem, die wir mit einer cognitio rei verwechseln. Diese letztere haben wir gar nicht; denn auf keine Weise können wir uns darein versetzen, was eigentlich ein Wesen oder wie ihm zu Muthe sei, welches völlig unveränderlich ohne irgend ein inneres Leben nur ein Ausgangspunkt von allerhand Wirkungen wäre.

Mit dieser vollkommenen Dunkelheit hängt zugleich eine metaphysische Unmöglichkeit eines solchen Begriffs vom Realen zusammen. Es mag vorläufig nur kurz erwähnt werden, daß ein reales Element diejenigen Dienste, welche die Naturwissenschaft von ihm verlangt, nämlich eben ein solcher Mittelpunkt von Wirkungen zu sein, gar nicht leisten könnte, wenn es nicht auch leiden, also eine Veränderung innerer Zustände erfahren könnte. Jede Veränderung dieser Zustände aber ist gleichbedeutend mit Veränderung des Wesens selbst. Jedes wahrhaft reale Element würde daher die Forderung zu erfüllen haben, in der Veränderung seiner Zustände, welche zugleich Veränderung seiner selbst ist, dennoch es selbst zu bleiben. Die Metaphysik würde lehren, daß wir eine Lösung dieser Aufgabe durch keine künstliche Combination von Begriffen als möglich darstellen können; wir bedürfen vielmehr eine unmittelbare Erfahrung, welche uns ein Beispiel dieser Lösung wirklich darbietet und uns hierdurch von ihrer Möglichkeit überzeugt. Ein solches Beispiel bietet uns nur der Geist. Er allein ist dadurch Einheit, daß er sich als solche weiß und geltend macht. Er allein hat veränderliche Zustände, die dennoch seine Identität nicht auf-

heben, eben weil er, indem er sie empfindet, sie zugleich blos als Zustände gelten läßt und auf sein identisches Wesen bezieht.

§ 25.

Haben wir nun dies eine Beispiel der Erfüllung jener metaphysischen Forderungen gefunden, so kann allerdings der Einwurf nicht ganz kurz abgewiesen werden, ebensogut könne es auch andere Beispiele dieser Erfüllung, mithin auch ein reales Wesen geben, das an der Natur des Geistes nicht participire.

Allein immer würde doch die Aufgabe bleiben, aus diesem Wesen, wenn es Princip der ganzen Welt sein soll, auch die geistige Welt abzuleiten. Nun darf kurz erinnert werden, daß dies niemals dann möglich ist, wenn wir jenem Wesen in der That blos die Eigenschaften beilegen, durch die wir gewöhnlich die Materie charakterisiren; d. h. also: man braucht gar keinen Versuch zu machen, sondern sieht das von vorn herein ein, daß niemals der Augenblick kommen kann, wo wir sagen könnten: jetzt verstehe es sich von selber, daß die eben vorhandenen Bewegungen und bewußtlosen Zustände eines blinden Realen nicht mehr bleiben können, was sie sind, und nicht blos andere ihres Gleichen hervorrufen, sondern sich in Empfindungen Vorstellungen &c., in Bewußtsein überhaupt verwandeln müssen.

Man kann daher auch sagen, daß ein Materialismus dieser Art eigentlich immer blos den Worten nach behauptet worden ist. Die wirkliche Meinung bestand vielmehr darin, daß die Materie, die wir blos von Seiten einer blinden Wirksamkeit kennen, etwas Besseres ist, als sie so scheint, und daß sie, oder daß überhaupt alles Seiende immer die beiden Grundeigenschaften in sich vereinigt, deren eine unter Umständen geistiges Leben, die andere das Verhalten der Materialität erzeugt.

Da nun aber beide Grundeigenschaften nach wie vor unvergleichbar bleiben, so kann ihre Vereinigung in dem Seienden blos

als eine nothwendig anzunehmende aber nicht zu begreifende Thatsache angesehen werden und es muß nach einer Einheit gefragt werden, aus der auch diese Duplicität folgen könnte. Die Annahme der monistischen Systeme: Geist und Materie haben Eine Wurzel, die keines von beiden sei, aber beide aus sich begründe, ist durchaus unbefriedigend. Denn es ist völlig unmöglich, für Unbewußtes und Bewußtes ein höheres Princip wirklich vorzustellen, dessen Inhalt nicht doch wieder entweder dem Bewußten, oder dem Unbewußten zu subsumiren wäre. Das letztere haben wir unfruchtbar gefunden, wir versuchen jetzt den ersteren Weg.

## § 26.

Die idealistische Philosophie macht mit Recht darauf aufmerksam, daß unser ganzer Glaube an das Vorhandensein einer materiellen Außenwelt doch lediglich auf unsern Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen beruht, und daß sie im Grunde nichts ist, als die Ergänzung, die wir zu diesen unsern Erfahrungen hinzusuchen, um den Zusammenhang derselben unter einander zu begreifen. Es fragt sich daher, ob in diesem Schlusse, den wir allerdings nicht mit Bewußtsein gezogen haben, nicht eine Uebereilung liegt, die wir zurücknehmen müssen.

Nun mag vor der Hand zugegeben sein, daß ein Grund für die Reihenfolge und Verknüpfung unserer Erfahrungen nicht in uns selbst liegen, sondern unabhängig von uns vorhanden sein muß. Allein dieser Grund braucht nicht selbst die Gestalt zu tragen, unter welcher er uns in unsern Anschauungen erscheint oder in unmittelbarer Consequenz derselben gedacht wird. Die wesentlichen Eigenschaften, durch welche sich diese, dem Geiste scheinbar völlig fremde, Realität der Außenwelt auszeichnet, sind hauptsächlich die räumliche Ausdehnung und Gestalt, sowie die Kräfte, mit denen die Dinge ihren Ort und ihre Gestalt behaupten oder verändern. Keine dieser Eigenschaften nöthigt nun, als das Subject, von dem

sie prädicirt werden, ein Etwas anzunehmen, das in ursprünglichem Gegensatz zu dem geistig-Realen stehe.

§ 27.

Was zunächst den Raum betrifft, so stellt ihn zwar unsere Anschauung mit großer Ueberredungskraft als außer uns vorhanden und uns selbst in ihm befindlich vor. Allein diese Anschauung kann nicht beweisen, daß der Raum auch dann sich so ausdehnen werde, wenn wir eben diese Anschauung hinwegdenken, für welche und vor welcher er sich ausdehnt. Um zu beurtheilen, ob das, was uns erscheint, auch abgesehen von uns so sein kann, wie es erscheint, muß man genau prüfen, ob eben das, was wir von dem Gegenstand aussagen, sofern er erscheint, überhaupt noch Sinn hat, wenn wir diese Beziehung auf uns abstrahiren, und ob es dann mit dem Begriff eines unabhängigen Seins vereinbar ist.

Die Metaphysik hat Gründe, die hier nicht analysirt werden können, eine solche objective Wirklichkeit vom Raum zu leugnen. Ihre Behauptung, die wir hier als bloße Hypothese anzusehen uns begnügen können, würde dahin gehen: außer uns vorhanden ist eine unbestimmbare Anzahl realer zum Wirken und Leiden fähiger Wesen, deren qualitative Naturen mannigfach verschieden sind. Sie sind aber nicht in einem Raume außer oder neben einander, sondern sind bloß durch die Differenzen ihrer Naturen von einander geschieden und ebenso in Gemäßheit derselben auf einander bezogen, einigermaßen vergleichbar den Tönen eines Accordes, die auch zusammen, aber nicht räumlich zusammen, auch von einander verschieden, aber nicht durch räumliche Entfernung getrennt sind, endlich auch in allerhand harmonischen Verhältnissen zu einander stehen und diesen gemäß auf einander wirken oder wenigstens in unserer Empfindung auf einander zu wirken scheinen. Wenn nun verschiedene von diesen realen Wesen auf unsere Seele wirken, und zwar natürlich verschiedene Wirkungen ausüben, welche der Ver-

schiedenheit jener intelligibeln Beziehungen zwischen ihnen entsprechen, so ist es nun blos die eigenthümliche Thätigkeitsweise der Seele, welche diese ihr zu Theil gewordenen Eindrücke in die Sprache räumlicher Anschauung übersetzt und sich das Bild einer ausgedehnten Außenwelt erzeugt, in welcher die Bilder der einzelnen Dinge solche Plätze gegenseitig einnehmen, welche symbolisch die größere oder geringere Engigkeit ihrer intelligibeln Beziehungen in jedem Augenblick ausdrücken. In diesem von uns angeschauten Raume schreiben wir dann auch uns selbst oder unserm Körper einen bestimmten Platz zu. In Wahrheit aber sind nicht wir im Raume, sondern der Raum in uns.

§ 28.

Was aber die Verhaltungsweisen des materiell-Realen betrifft, den Widerstand, den es eindringenden Kräften leistet, so wie die andern Kräfte der Anziehung oder Abstoßung, die es gegen seines Gleichen ausübt, so machen diese es gar nicht nothwendig, das Subject, dem sie zugeschrieben werden, als etwas völlig sui generis und mit geistiger Natur ganz unvergleichbar zu denken. Sie drücken im Gegentheil gar nichts anderes aus, als Verwandtschaften und Gegensätze, gegenseitige Ausschließungen oder Zusammengehörigkeiten, welche zwischen Elementen von ursprünglich geistiger Natur, die aber innerhalb dieses allgemeinen Charakters verschieden sind, ganz ebenso stattfinden können wie zwischen solchen, die innerhalb eines andern Charakters von einander verschieden wären. Nur demjenigen Geiste, welcher diese Verhältnisse anderer geistiger Elemente von außen ansieht und sich dieselben in der Sprache seiner räumlichen Anschauung symbolisirt, nur für diesen erscheinen jene physischen Thätigkeiten als etwas Besonderes, dem geistigen Leben Fremdes, das an ein eigenes blindes Substrat geknüpft sei, während sie in Wahrheit nur die Consequenzen innerer Zustände der Dinge sind, welche völlig unsern geistigen Zuständen verwandt sein können.

§ 29.

Man gesteht vielleicht diese Betrachtungen soweit zu, daß man es als eine mögliche Ansicht betrachtet, alles wirklich Seiende, also vor allem das unendliche, alles umfassende Reale sei von geistiger Natur. Aber man ist dann häufig geneigt, diesen etwas unbestimmten Ausdruck so zu deuten, daß doch nur ein unbewußter Geist dieses höchste Wesen bilden könne. Allein es ist durchaus nicht zuzugestehen, daß dieser Begriff eines unbewußten Geistes in diesem Sinne etwas Wirkliches bedeuten könne. Unbewußte Zustände und Vorgänge können wir allerdings innerhalb unseres geistigen Lebens nicht in Abrede stellen. Aber daraus folgt doch blos, daß sie als unbewußte und zugleich Zustände eines Geistes eben nur in denjenigen Wesen vorkommen, die ihrer Natur nach bewußte Geister sind, mithin blos als Hemmungen oder Schranken eines bewußten Geisteslebens, aber nicht so, daß sie ohne Voraussetzung eines solchen eine eigene Art des Daseins bildeten, die nicht wieder ganz identisch mit einem völlig geistlosen, blinden Wirken wäre. Denn in der That ist gar nicht zu sagen, worin sich die Geistigkeit eines von Natur bewußtlosen geistigen Lebens überhaupt noch zeigen könnte. Dagegen können wir hinlänglich begreifen, woher jene unbewußten Zustände des bewußten Geisteslebens entspringen. Für jeden endlichen Geist (und nur auf solche beziehen sich unsere Beobachtungen) ist das unendliche Reale, welches in ihm selbst wirksam ist und seine Natur und die Gesetze seiner Fähigkeiten bestimmt, insofern etwas Fremdes, als es viel größer ist, als diese eine endliche, bestimmte und von andern seines Gleichen verschiedene Natur dieses seines einzelnen Geschöpfes. Man kann sich daher denken, daß dem Bewußtsein dieses endlichen Geistes nur dasjenige zugänglich ist, was aus weiteren Folgen dieser seiner Natur besteht, daß ihm dagegen das völlig dunkel bleibt, was den bedingenden Grund seines Daseins und die wirksame Kraft ausmacht, welche seinen Fähig-

keiten die Möglichkeit ihrer Ausübung sichert. Daher kann für den endlichen Geist der Schein entstehen, als wäre sein ganzes geistiges Dasein selbst wieder an einen dunklen Kern von ungeistiger Natur, an eine unbegreifliche Substanz geknüpft.

## § 30.

Die weitere Frage, ob der geistigen Natur des höchsten Wesens auch das Prädicat der Persönlichkeit zukommen könne, wird häufig verneint, weil man glaubt, daß damit der Gegensatz dieses Wesens gegen ein anderes gleich reales und damit natürlich eine Beschränktheit des höchsten Wesens verbunden sei, welches doch unbeschränkt bleiben mußte.

Ganz untriftig ist zunächst der ungenaue Ausdruck: 'Ich' könne nur wirklich sein im Gegensatz gegen 'Nicht-Ich'.

Es ist überhaupt ein häufiger Irrthum, zwei Inhalte, die man durch solche Correlativbegriffe als Glieder eines Gegensatzes oder einer Beziehung bezeichnet, entständen erst durch die Beziehung selbst. Nehmen wir etwa zwei Richtungen, rechts und links, so sind doch beide an sich schon irgend wohin gerichtet; und zwar bleibt jede einzelne von ihnen das, was sie ist, gleichviel ob man die andere mit ihr vergleicht oder nicht; und eben das, was sie ist, ist zugleich der Grund, um deswillen sie dann, wenn die Vergleichung ausgeführt wird, nur als nach 'rechts' gehend und nicht nach 'links' gedeutet werden kann. Es ist ebenso mit 'Ich' und 'Nicht-Ich'. Sie entstehen nicht durch den Gegensatz, sondern jedes ist vorher das, was es ist, wenn auch der eine von diesen Begriffen in diesem Falle nur durch die sprachliche Negation des andern bezeichnet wird. Dasjenige aber, was dieses Wesen des 'Ich' vor dem Gegensatz ausmacht, ist der Grund, warum es in dem Gegensatz nur als 'Ich' und nicht als 'Nicht-Ich' auftreten kann.

Indessen reicht diese allgemeine logische Bemerkung für unsern

Fall nicht aus. Denn, wenn man auch zugibt, das Wesen des Geistes bestehe auch abgesehen von seinem Gegensatz zu einem Andern, so wird man doch dabei bleiben, zum persönlichen Geist werde er erst dadurch, daß er in diesen Gegensatz eintritt; und zwar nicht so, daß wir ihn von dem andern Gegensatzglied unterscheiden, sondern daß er selbst diese Aufgabe ausführt und sich als Ich von seinem Nicht-Ich unterscheidet. Und so schiene denn wieder diese eigene Anerkennung seiner Ichheit (und in ihr eben besteht die Persönlichkeit) von dem Vorhandensein eines zweiten Beziehungspunktes abhängig, zu dem sich das 'Ich' in Gegensatz setzen könnte.

## § 31.

Nun könnte man einwerfen, Persönlichkeit sei nicht identisch mit der wirklichen Ausübung dieses Gegensatzes des Ich zum Nicht-Ich, sondern sei bereits vorhanden durch die Natur desjenigen Wesens, das diesen Gegensatz machen kann. Zweifeln wir doch an unserer eigenen identischen Persönlichkeit keineswegs, obgleich wir uns bewußt sind, jene Entgegensetzung gegen ein Nicht-Ich oder eine Außenwelt nicht immer zu vollziehen.

Allein wir würden doch geneigt sein zu behaupten, daß diese Unterlassung vielmehr zu den Unvollkommenheiten gehöre, durch welche unsere menschliche Persönlichkeit dem wahren Begriffe derselben nicht entspricht. Von dem höchsten Wesen dagegen würden wir annehmen, daß ihm Persönlichkeit nur zukomme, wenn es unablässig die Bedingung erfüllt, die wir für den Grund derselben halten.

Dagegen über den Inhalt und Sinn dieser Bedingung täuschen wir uns vielleicht. Der Sprachgebrauch, welcher Ich und Nicht-Ich einander entgegenstellt, verleitet uns sehr leicht, auch das 'Nicht-Ich' als etwas selbstverständlich ebenso Reales und Selbständiges anzusehen, wie das 'Ich'; und um so mehr folgen wir dieser Verlockung, weil wir ja thatsächlich das Vorhandensein

anderer Geister und der Dinge vorfinden, von denen wir beschränkt werden, und die wir natürlich ebenfalls zu uns in Gegensatz setzen und unter den Begriff des Nicht-Ich subsumiren können. Allein dieser Inhalt des 'Nicht-Ich' war nicht nothwendig gemeint, wenn wir in dem 'Nicht-Ich' und unserm Gegensatz zu ihm die Bedingung unserer Persönlichkeit fanden. Hier war es vielmehr vollständig hinreichend, wenn das 'Nicht-Ich' alles das bezeichnete, was nicht das 'Ich' ist. Dazu aber gehören die eigenen inneren Zustände des 'Ich' ganz ebenso gut als alle angenommenen äußeren Dinge. Persönlichkeit ist daher ein Geist dann schon, wenn er in Gegensatz gegen seine eigenen Zustände, zunächst also gegen seine eigenen Vorstellungen, sich als das einheitliche, sie alle vereinigende Subject weiß, an welchem sie blos unselbständige Zustände sind.

Nebenbei mag bemerkt werden, daß ja auch dem menschlichen Bewußtsein unmittelbar gar nichts anderes gegeben ist, als diese innere Welt seiner Vorstellungen, daß aber der Gedanke einer Außenwelt, welche den Grund für Inhalt und Ordnung dieser inneren Welt einschließe, selbst nur ein Erzeugniß unserer Vernunft ist, welche sich so jene Ordnung begreiflich zu machen sucht. Wir können daher eigentlich auch von dem Menschen sagen: wenn er Person werde durch Gegensatz zu einem 'Nicht-Ich', so werde er es nicht durch Gegensatz zu einem wirklichen Realen außer ihm, sondern durch Gegensatz zu seinen eigenen Vorstellungen und besonders zu der Vorstellung eines solchen unabhängigen Realen, welche er sich selbst in Consequenz seiner Vernunft geschaffen hat.

Wollen wir hiervon Anwendung auf Gott machen, so haben wir vorläufig zu sagen: der Gedanke seiner Persönlichkeit erfordert nicht die Annahme eines Realen außer ihm, durch das er beschränkt wäre, sondern nur die Erzeugung einer Vorstellungswelt in ihm, zu welcher er als zu seinen Zuständen sich im Gegensatz befindet.

§ 32.

Wenn nun aber zugegeben wird, daß dem unendlichen Geist seine eigene innere Vorstellungswelt als das Andere diene, in Gegensatz zu dem er sich selbst als ‘Ich’ begreift, so bliebe die Frage nach dem Ursprung dieser Gedankenwelt übrig.

Nach der Analogie des menschlichen Geistes würde man sagen können: nur durch Gegensatz und Wechselwirkung mit einer realen Außenwelt sei die erste Gewinnung des ganzen Vorstellungsinhaltes möglich, der späterhin auch uns bis zu gewissem Grade genüge, um uns im Gegensatz zu ihm als Person zu fühlen.

Allein ganz abgesehen von allen religiösen Motiven ist eben diese Analogie nicht anwendbar auf den Geist, den wir als den Grund von Allem betrachten wollten. In dem ganzen System des mannigfach gegliederten Weltinhalts ist jedes einzelne Wesen das, was es ist, nicht durch sich, sondern im Auftrag jenes höchsten Princips. Der endliche Geist aber hat in dem Sinne des Ganzen nur an einer bestimmten Stelle dieses Systems, oder, nach gewöhnlicher Auffassung ausgedrückt, in bestimmter Zeit und an bestimmtem Orte, ein Recht seiner Existenz und ist nicht das, was die übrige Welt ist, kann also auch nicht durch unmittelbares Wissen, sondern nur auf dem Wege einer fortgesetzten Wechselwirkung mit einer ihm fremden Außenwelt Vorstellungen über diese und über sein eigenes veränderliches Verhältniß zu ihr erlangen. Der unendliche Geist dagegen, welcher nicht an eine bestimmte Stelle der von ihm selbst begründeten Ordnung beschränkt ist, mithin auch nicht an einen Zeitaugenblick, würde allerdings dieses unmittelbare Wissen um den ganzen Inhalt der Welt von Haus aus besitzen und keiner Geschichte bedürfen, in deren Verlauf seine Vorstellungswelt ihm erst auf dem Wege der Wechselwirkung mit etwas Anderem entstände.

Wenn nun es nicht hinreichen sollte (worüber später), daß der Inhalt dieser Vorstellungswelt ein völlig unveränderlicher wäre,

eine in sich selbst gegliederte ewige Idee darstellte; wenn wir es vielmehr zu dem Begriffe der Persönlichkeit nothwendig halten, daß in ihr ein Verlauf und eine Bewegung des Vorstellens stattfindet, worin etwas erlebt wird, so würden wir allerdings genöthigt sein, auch diese Bewegung als eine anfangslose und ewige Thatsache anzusehen und überhaupt das höchste Princip nicht durch eine Gruppe ruhender Eigenschaften, sondern nur durch beständige Thätigkeit zu definiren. — Diese Vorstellung fällt unserer Phantasie schwer. Wenn wir indessen versuchen wollten, den Anfang dieser innern Bewegung in Gott aus irgend einem Anstoß von außen her abzuleiten, so müßte doch, damit dies eben ein Anfang sein könnte, die Beziehung zwischen Gott und jenem Aeußeren in diesem Augenblicke eine andere gewesen sein, als in den früheren, wo sie diesen Anstoß nicht begründete. Wäre also Gott in Ruhe gewesen, so müßte doch in dieser Außenwelt eine Bewegung angenommen werden, die zu dieser Veränderung geführt hat, und die man nun wieder durchaus endlos nach rückwärts verfolgen müßte, weil aus einem Gleichgewicht der Ruhe, welches im Anfang der Welt zwischen allen ihren Bestandtheilen stattgefunden hätte, niemals der Ursprung einer Bewegung herleitbar ist.

## § 33.

Bisher haben wir nach hergebrachter falscher Gewohnheit das, was wir unter Persönlichkeit meinen, noch viel zu sehr mit dem speciellen Begriffe des Selbstbewußtseins identificirt und haben uns blos bemüht, die Schwierigkeiten hinwegzuräumen, welche für den Begriff einer göttlichen Persönlichkeit aus dem für nothwendig erachteten Gegensatz das ‘Ich’ zum ‘Nicht-Ich’ entsprangen. Allein nun, nachdem wir diese hinweggeräumt denken, entsteht die früher blos angedeutete Frage von neuem: wofür denn eigentlich das ‘Ich’ sich ansieht, nachdem es zur Bildung seines Begriffes vermittelst dieses Gegensatzes gekommen ist. Es ist früher erwähnt,

daß das 'Ich' einen Inhalt für sich schon haben muß, durch denn es sich dann, wenn dieser Gegensatz gemacht wird, innerhalb desselben seine bestimmte und unvertauschbare Stelle sichert. Worin besteht nun das, was der Geist von sich behauptet, wenn er sich als 'Ich' auffaßt?

Hierauf pflegt gewöhnlich geantwortet zu werden: 'Ich' sei die Identität des denkenden Subjects mit dem gedachten Object. Allein diese Definition bestimmt eigentlich blos den allgemeinen Begriff der Ichheit, d. h. einer Form der Existenz, unter welche nicht blos 'Ich', sondern auch 'Du' 'Er' und 'Sie' untergeordnet sind. Die Persönlichkeit aber würde nur darin bestehen, daß 'Ich' auch vom 'Du' und 'Er' sich unterscheidet. Was bin also 'Ich'?

Antwortet man darauf: das Subject und Object meiner Gedanken, so würde dann zuerst klar sein müssen, was das Possessivpronomen 'mein' bedeutet. Denn nur dann könnten wir das Subject dieser meiner Gedanken als 'Ich' bezeichnen.

Nun ist aber klar, daß es niemals möglich sein wird durch irgend eine logische Combination von Begriffen die Bedeutung dieses 'mein' zu definiren. Denn, wollte man sagen: es sei das, was dem 'Ich' zugehört, so würde man sogleich wieder darauf zurückgeworfen, die Bedeutung dieses 'Ich' durch jenes 'mein' zu erklären. Es bleibt daher blos übrig, daß es eine unmittelbare Erfahrung gibt, durch welche zuerst der Unterschied dessen, was wir 'mein' nennen, von dem, was nicht 'mein' ist, und damit zugleich der Unterschied zwischen 'Ich' und 'Du' erlebt und offenbar wird. (Nur in unserm sprachlichen Ausdruck erscheinen die Personalpronomina: 'Ich' und 'Du' als die zuerst für sich feststehenden Begriffe, und die Possessivpronomina 'mein' und 'dein' erhalten dann ihre Bedeutung, secundär in Bezug auf jene. In dem unmittelbaren innern Erlebniß dagegen, welches den Grund beider Gegensätze bildet, findet diese Rangordnung nicht statt, sondern das, was dem zweiten entspricht, ist hier vielmehr das erste und unmittelbarste.)

Diese Form des Erlebens besteht in dem Gefühl des Interesses, der Lust und Unlust. Was mir selbst weh oder wohl thut, unterscheidet sich absolut von dem, was ich entweder als gleichgiltig oder zwar als wohl- und wehthuend vorstelle, ohne jedoch das vorgestellte Wohl und Wehe zu fühlen. Jenes erste gehört zu mir und ist mein Zustand, das andere gehört mir nicht als Zustand, sondern einem andern Subject. (Auch dies ist wieder nicht so gemeint, als hätten wir hier bereits einen Begriff des 'Ich' und seiner Gegensätze 'Du' 'Er' u. s. w., und benutzten diese Gefühle oder ihren Mangel blos als Kennzeichen, um die einen Zustände dem 'Ich', die andern dem 'Du' und 'Er' zuzuweisen, sondern in dieser innern Erfahrung ist uns zuerst klar blos der absolute Unterschied dessen, was dies Gefühl erweckt und was es nicht erweckt. Und erst hierdurch wird uns zugleich der ebenso große Gegensatz der Subjecte 'Ich' 'Du' und 'Er' offenbar, auf welche wir denkend die erfahrenen Zustände beziehen.)

## § 34.

Hiergegen kann eine ähnliche Einwendung wie gegen das Selbstbewußtsein gemacht werden. Wenn der Geist, um persönlich im vollen Sinne zu sein, der Fähigkeit bedarf, Lust und Unlust zu fühlen, und mit einem Interesse an sich selbst sich dem entgegenzusetzen, was er nicht ist, so scheint jetzt von neuem die Nothwendigkeit zu entstehen, daß er sich im wirklichen Gegensatz gegen eine reale Außenwelt befinde. Denn allerdings können wir nach Analogie unserer menschlichen Zustände Lust und Unlust nur von Eindrücken ableiten, welche uns von außen zugemuthet werden und welche den Bedingungen unserer Wohlfahrt entsprechen oder widersprechen.

Auf diese Weise würde auch der göttliche Geist etwas außer sich haben müssen, wovon er begünstigt oder geschädigt werden könnte. Allein die Art und Weise, wie unsere Gefühle entstehen, kann hier nicht entscheidend sein. Es fragte sich blos, ob

sie in einem unendlichen Geiste überhaupt denkbar sind. Denn entstehen können sie nur für uns endliche Geister ausschließlich durch äußere Eindrücke, die überhaupt unserem nicht schöpferischen Geiste die ersten Anstöße seiner innern Bewegung geben. Bestehen dagegen können sie auch für uns, nachdem sie einmal entstanden sind, ohne jeden Gegensatz gegen ein äußeres Reale; und namentlich alle ästhetischen und moralischen Gefühle sind nicht sowohl Ausdrücke unserer subjectiven oder individuellen Förderung oder Störung durch ein Aeußeres als solches, sondern vielmehr Anerkennung des eigenen Werthes oder Unwerthes, welchen ein vorgestellter Inhalt oder eine vorgestellte Handlung hat. Für den unendlichen Geist würden alle diese Inhalte, die für uns freilich von außen kommende Gelegenheiten zur Fällung ästhetischer und moralicher Urtheile sind, vielmehr innerliche Productionen seiner eigenen schöpferischen Phantasie sein, und seine Persönlichkeit würde darin bestehen, diesem Werth oder Unwerth solcher Productionen gegenüber das fühlende Subject zu sein, das in Lust oder Unlust, Gefallen oder Mißfallen, Billigung oder Mißbilligung sie beurtheilt.

## § 35.

Diese ganze Betrachtung ist nicht so zu verstehen, als wären wir im Besitze allgemeiner Grundsätze gewesen, nach denen entschieden werden könnte, ob einem künftigen Gotte Persönlichkeit ertheilt werden könne. Es kann natürlich einen solchen Gesetzkreis nicht geben, der auch Gott voranginge und von dessen Geboten die Form seiner Existenz abhinge. Unsere Absicht konnte nur sein, unsern eigenen Begriff von Gott zu analysiren und zu rechtfertigen; speciell also: zu zeigen, daß die Einzigkeit, Unendlichkeit oder Unbeschränktheit durch Anderes, welche den einen nothwendigen Theil desselben ausmacht, mit dem Prädicat der Persönlichkeit nicht einen logischen Widerspruch bildet, welcher den ganzen Begriff für uns zu einem unbrauchbaren Hirngespinnst machte.

Außerdem aber könnten wir sagen, daß eben der Begriff einer vollendeten Persönlichkeit durch jene Prädicate nicht aufgehoben, sondern im Gegentheil erst realisirt wird. Der endliche Geist, der eine Welt außer sich hat, und sie durch eine Reihe von Wechselwirkungen nach und nach kennen lernen muß, bedarf jenes psychischen Mechanismus des Vorstellungsverlaufes, mit welchem es verbunden ist, daß stets nur ein Theil seines ganzen Wissens, Fühlens und Strebens in ihm wirksam ist; daß mit der fortschreitenden Entwickelung sein ganzer Gemüthszustand sich ändert, Neues hinzukommt, Altes vergessen wird; daß er also eigentlich in keinem Augenblicke sein ganzes 'Ich' vollständig beisammen hat; daß endlich die Kräfte und Gesetze, die sein inneres Leben beherrschen, ihm als etwas ihm selbst Fremdes, als eine ihm verliehene Natur oder als ein dunkler Kern seines eigenen Wesens erscheinen. Volle Persönlichkeit also würde nur in Gott sein, dem Menschen nur ein schwaches Abbild derselben gehören.

§ 36.

Die göttlichen Eigenschaften werden am passendsten bei Betrachtung der Verhältnisse Gottes zur Welt erwähnt, die uns überhaupt erst veranlassen, sie ihm zuzuschreiben. Diese Verhältnisse aber bringen wir unter die drei großen Titel der Schöpfung, Erhaltung und Regierung.

---

## Viertes Kapitel.

## Vom Begriff der Schöpfung.

§ 37.

Wenn wir von der Schöpfung sprechen, so ist die nächste Frage für uns nur die: welches ewige, zwischen Gott und Welt

fortbestehende Rechtsverhältniß wird dadurch ausgedrückt, daß wir die Welt seine Schöpfung nennen? Wäre die Schöpfung nur ein Act, der einmal geschehen ist, ohne durch seine Bedeutung fortzuwirken, so würden wir religiös gar kein Interesse an dieser vergangenen Geschichte haben. Blos naturwissenschaftlich könnte es uns reizen die Aufeinanderfolge der einzelnen Handlungen zu ermitteln, durch welche sich jener Act vollzogen hat. Mehr würden wir auch so nicht erfahren können. Denn eine Geschichte über die Art und Weise, wie die Schöpfung oder jeder einzelne ihrer Abschnitte zu Stande gekommen ist, würde an sich widersprechend sein; sie würde eine frühere Welt voraussetzen, deren Kräfte, Hilfsmittel und Gesetze Gott benutzt habe, um diese gegenwärtige Welt zu verwirklichen, die mithin nicht die ganze Wirklichkeit, sondern blos innerhalb einer größern Wirklichkeit ein durch die Kräfte dieser selbst neu entstandener einzelner Theil sein würde.

## § 38.

Der erste deutliche Gedanke, den der Begriff der Schöpfung einschließt, ist der, daß sie nicht in bloßer Umbildung einer schon bestehenden Realität enthalten ist. Wir drücken dies gewöhnlich als ‘Schöpfung aus Nichts’ aus. Wir sollten vielmehr sagen: Gott habe die Welt ‘nicht aus Etwas’ geschaffen, damit nicht nach der Form des Ausdrucks auch das Nichts wieder als ein Substrat erscheine, das zum Weltbau gedient habe. Dieser erste Gedanke nun schließt die beiden andern ein, daß sowohl die Thatsache der Schöpfung, als der Inhalt der geschaffenen Welt ihren Grund einzig und allein in Gott selbst haben.

Die erste Ansicht, welche diesen Gedanken ausarbeitet, bringt die Schöpfung unter den Begriff einer Entwicklung der Natur Gottes. Es ist sehr deutlich, was man mit diesem Begriffe zu vermeiden oder auszuschließen sucht; nämlich den Gedanken, daß für die Wirklichkeit der Schöpfung es keinen bessern Grund,

als für ihre Unwirklichkeit, und für diesen Inhalt der Welt keinen bessern Grund gäbe, als für jeden andern Inhalt, der nicht ist, aber auch hätte sein können; daß also sowohl das Dasein, als der innere Bau der Welt vollkommen grundlose Wirklichkeiten wären. In diesem Bedürfniß kann man vorläufig mit jener Ansicht einig sein; allein die Subsumtion der Schöpfung unter den Begriff einer Entwicklung deckt unsere religiösen Bedürfnisse nicht. Denn von Entwicklung können wir blos sprechen, wenn wir außer dem Wesen, dem sie zukommen soll, eine Weltordnung oder einen Kreis höchster Gesetze denken, nach deren allgemeinen Bestimmungen ein zweiter Zustand dieses Wesens aus einem ersten desselben hervorgehen muß. Abstrahirten wir von einem solchen allgemeinen Rechte, so würde sich nicht mehr sagen lassen, warum aus einem Zustande a ein beliebiger anderer x nicht ebenso gut folgen könnte, als ein bestimmter b; warum also blos die Folge a..b als eine Entwicklung des Wesens, die Folge a..x dagegen als eine principlose Veränderung desselben angesehn werden müßte. Wendet man nun diese Gedanken auf Gott an, so scheint es, als würde auch er hier einem Schicksal unterworfen gedacht, dem seine Natur folgen müsse, und welches ihn einerseits zur Verwirklichung einer Welt überhaupt, anderseits zur Schöpfung grade dieser und keiner andern nöthige.

§ 39.

Gegen diese Bedenken ist Folgendes zu erwidern: Wir müssen die uns gewohnte Vorstellung aufgeben, nach welcher wir uns die Gesetze der Wirklichkeit als eine selbständige Macht denken, der das Wirkliche, wie wir zu sagen pflegen, unterworfen sei. Sie sind zunächst nichts weiter, als die allgemeinen Denkformen, in welchen ein beobachtender Geist, wenn er die verschiedenen Theile des Weltlaufs vergleicht, den Zusammenhang derselben sich zu einem kurzen Ausdruck bringen kann. Verwirklicht aber wird das, was er

so ausdrückt, durch die eigene Natur der Dinge selbst, die eben sind, wie sie sind, und wirken, wie sie wirken, und eben dadurch die Möglichkeit begründen, daß ihr Verhalten von uns unter diesem oder jenem Gesetze zusammengefaßt werden kann.

Für die endlichen Dinge nun hat es allerdings einen gewissen Sinn, sie diesem Gesetze unterzuordnen; deswegen nämlich, weil jedes neben sich andere hat, welche das gleiche Verhalten zeigen und dadurch die Allgemeinheit des Gesetzes möglich machen. Hierdurch erscheint in Bezug auf jedes einzelne Wesen allerdings das Gesetz oder die Weltordnung als eine umfassende und vereinigende Macht, obgleich es niemals anders wirklich ist, als in Gestalt der zusammenstimmenden Wirkungen der vielen Wesen. Wenn wir jedoch von dem höchsten Princip sprechen, so gibt es weder über noch außer ihm eine solche Ordnung, der es gemeinschaftlich mit Anderem gehorchen könnte; sondern alles, was wir als Gesetz oder Ordnung der Welt betrachten, ist nichts weiter als seine eigene Natur, die erst in unserer, nicht richtigen aber kaum vermeidlichen, Betrachtungsweise als eine von ihm trennbare und schon anderswo giltige Regel erscheint, der diese Natur zu folgen hätte.

## § 40.

Diese Gedanken können verdeutlicht werden durch alte Behauptungen der Religionsphilosophie, nach denen Gott Einzigkeit zukommt, dagegen alle Eigenschaften abgesprochen werden.

Bloße Einheit schreiben wir allem zu, was wir überhaupt ein Wesen nennen. Sie versteht sich von Gott von selbst. Numerische Einheit verlangen wir zwar auch von ihm; aber grade ihr Begriff ist der Sitz eines Irrthums; denn sie läßt Gott als das thatsächlich alleinige Exemplar eines allgemeinen Gottesbegriffes erscheinen, der, gleichsam ehe die ganze Welt und Gott war, in einem schon damals gleich einem ewigen Schicksal existirenden Ideenreiche seine bestimmte Stelle gehabt und etwas bedeutet habe,

und dem nun die Natur jedes etwa wirklichen Gottes entsprechen müsse. Im Gegensatz hierzu wird mit Recht behauptet: erst nachdem Gott und nachdem die Welt ist und wir in ihr sind, nachdem endlich im Zusammenhang dieser Welt unsere geistige Natur so ist wie sie ist, so sind wir nun befähigt und genöthigt zum Begreifen der Welt allgemeine Begriffe zu bilden und das Wirkliche ihnen unterzuordnen. Aber diese Denkweise kann auf diesen einen Fall, auf das höchste Wesen, nicht angewandt werden, ohne daß ihr formelles Verfahren hier dem sachlichen Inhalt des Gedankens widerspricht. Gott ist nicht blos einer im Gegensatz zu den vielen, die als andere Exemplare eines allgemeinen Gottesbegriffes auch denkbar wären; sondern er ist einzig, insofern es den allgemeinen Begriff überhaupt gar nicht gibt, dem seine Natur subsumirbar wäre.

## § 41.

Die zweite der angeführten Ansichten würde Unrecht haben, wenn sie das Wesen Gottes überhaupt leer und inhaltlos denken wollte. Aber mit Recht weigert sie sich, Gott Prädicate in demselben Sinne zuzuschreiben, in welchem wir von solchen der endlichen Dinge sprechen. Denn jede Behauptung, ein Ding sei grün oder süß oder weich, ordnet allemal dieses Ding einem Eigenschaftsbegriffe unter, welcher über die Grenzen des Dinges hinaus Giltigkeit hat, auch an anderen Dingen vorkommt und selbst dann, wenn er an keinem wirklichen vorkäme, oder es keine Wirklichkeit gäbe, immer noch etwas Bestimmtes bedeuten und sich von anderen Begriffen unterscheiden würde, die mit ihm zusammen den Inbegriff oder das System alles Denkbaren oder das Reich der Ideen bildeten. In dieser Weise kann nicht von Gott gesprochen werden. Es kann nicht ihm voraus oder über ihm einen Vorrath an sich möglicher oder giltiger Prädicate geben, aus dem er diejenigen auszuwählen hätte, welche zur Constituirung seines eigenen Wesens dienten. Vielmehr dies ganze Ideenreich und die Mög-

lichkeit, daß einzelne Dinge aus ihm ihre Prädicate entlehnen, ist selbst erst die Consequenz oder die Schöpfung oder die eigene Natur des göttlichen Wesens. Wir hätten daher Recht, wenn wir Gott keine einzige Eigenschaft in dem Sinne zuschrieben, daß er an ihr als einem Allgemeineren Theil nähme; sondern darin besteht sein Wesen, der Grund des ganzen Systems von Eigenschaften zu sein, welche den Dingen in der Welt zukommen können. Gleichwohl hat es kein Bedenken, für gewöhnlich dem hergebrachten Sprachgebrauche zu folgen und Gott z. B. unveränderlich, ewig, gerecht zu nennen. Nur muß man dabei festhalten, daß der Sinn dieser Ausdrücke nicht die Subsumtion Gottes unter Allgemeinbegriffe bedeutet, die auch dann, wenn Gott nicht wäre, dennoch in ewiger Giltigkeit bestehen würden.

## § 42.

Zu denselben Gedanken führt die Frage zurück, die über die Allmacht Gottes aufgeworfen werden kann; nämlich: kann Gott alles Mögliche, oder kann er auch das Unmögliche?

Natürlich bejahen wir das erste sofort, empfinden aber sogleich, daß die Antwort schief ist; denn sie setzt offenbar voraus: ehe noch von Gottes Sein und Wirken die Rede wäre, hätte eine vorweltliche unbedingte Mechanik bereits unaufheblich bestimmt, was in jeder eventuellen Welt, möge sie dereinst von Gott oder von dem Teufel geschaffen werden, möglich sein solle und was unmöglich. Diesem Gebote würde dann die Allmacht Gottes unterworfen sein, wenn sie nur alles Mögliche könnte, d. h. sie würde die größte aller Naturkräfte sein, aber dem offenbar nicht entsprechen, was wir mit dem Begriffe der Allmacht meinen.

Aber die andere Behauptung, Gott könne auch das Unmögliche, hebt sich einfach ihrem Sinne nach von selbst auf. Es würde nicht mehr zu sagen sein, worin sich das Unmögliche von dem Möglichen unterschiede, sobald es doch eine, wenn auch göttliche, Macht gäbe, die es verwirklichen könnte.

Auch diese Frage wird daher so entschieden werden müssen, daß wir für Gott die ganze Existenz eines schon vor ihm und ohne sein Zuthun giltigen Gegensatzes zwischen Möglichem und Unmöglichem leugnen.

§ 43.

Dieselben Zweifel findet man zuweilen mit besonderem Bezug auf den Ursprung der ewigen Wahrheiten zu der Frage zugespitzt: hat Gott auch die ewigen Wahrheiten geschaffen, oder sind sie auch für ihn selbstverständlich und werden in ihrer Giltigkeit von ihm blos anerkannt?

Wenn diese Fragen überhaupt Bedeutung haben sollen, so muß das Subject bestimmt werden, welches wir hier mit dem gewohnten Namen Gottes bezeichnet haben. Gesetzt nun, es gebe ein Reich selbstverständlicher Wahrheit noch nicht, so würde derjenige Gott, der dieses Reich erst schaffen sollte, eine durchaus leere, weder durch theoretischen noch durch moralischen Inhalt charakterisirte Macht sein. Denn jeder solche Inhalt ist selbst nur möglich unter Voraussetzung der Wahrheiten, nach denen er sich selbst gleich und von anderen verschieden ist. Es hätte nun gar kein religiöses Interesse für uns, die Schöpfung der Wahrheit durch dieses Wesen zu behaupten, das noch nichts mit dem Begriffe Gottes gemein hat. Anderntheils würde durch eine solche Schöpfung von den Wahrheiten nichts Neues ausgesagt. Denn da dieses Princip, von dem sie ausgehen sollten, selbst noch ganz inhaltslos ist, so würde die Behauptung, dies Princip schaffe die Wahrheit, nur ebenso viel bedeuten, als daß eine unbedingte Bejahung auf sie gefallen sei; und das heißt: die ewige Geltung, die wir den Wahrheiten zuschreiben, sei eben gestiftet, ohne daß der Stifter sich nennen und von dem Gestifteten unterscheiden ließe. Und das ist genau das, was wir ausdrücken wollen, wenn wir sagen, daß die Wahrheiten eben ewig gelten.

§ 44.

Die andere Annahme, Gott habe die ewigen Wahrheiten anerkannt, führt zu demselben Ergebniß. Als thatsächlich giltig können wir eine Satzung anerkennen, die uns durch fremde Gewalt aufgenöthigt wird, als Wahrheit aber doch nur das, was mit der Natur und Verfahrungsweise unseres Denkens identisch ist. Ein endliches Wesen nun hat das Bedürfniß, von außen zum Bewußtwerden seiner eigenen Natur veranlaßt zu werden. Deshalb kann es für uns einen geschichtlichen Act der Anerkennung geben, durch welchen wir Stück für Stück den Inhalt der uns denknothwendigen Wahrheit uns zum Bewußtsein bringen. Für Gott ist ein solcher Act undenkbar und seine Anerkennung der ewigen Wahrheit wäre nur ein ewiges anfangsloses Wissen um seine eigene Natur. Wäre diese nicht identisch mit dem Inhalt dieser Wahrheit, so hätte die Anerkennung gar keinen angebbaren Sinn mehr; sie wäre wieder blos ein anderer Ausdruck für den Gedanken, daß die Wahrheit schlechthin und grundlos giltig sei.

§ 45.

Nur einen Sinn könnte das Verlangen einer Ableitung der Wahrheit noch haben.

Wir können dann, wenn wir in menschlicher Auffassung uns das Wesen Gottes in eine Mehrheit von Eigenschaften zerlegen, diese Mehrheit doch nicht zusammenhanglos lassen, sondern müssen sie als ein System betrachten, das von einem einzigen Princip aus geordnet ist.

Nun hat die religiöse Auffassung vor allem ein Interesse daran, die ethischen Eigenschaften, der Güte und Heiligkeit, von Gott auszusagen. Unmöglich aber ist es, den Begriff dieser Eigenschaften, so wie alles dessen, was überhaupt Werth hat, als Folge aus dem gleichgiltigen Inhalt dieser ewigen logischen und mathe-

matischen Wahrheiten abzuleiten. Dagegen liegt umgekehrt in jenen ethischen Begriffen die gar nicht zu entbehrende Voraussetzung gewisser Formen der Beziehung mehrfacher Beziehungspunkte auf einander, ohne welche Formen nichts, was gut oder heilig wäre, überhaupt realisirbar ist.

Man könnte daher den Gedanken fassen, daß auch die ewigen theoretischen Wahrheiten, die uns freilich als das selbstverständlich Erste und unabhängig Giltige erscheinen, dennoch blos formale Ausdrücke jenes Werthinhaltes sind; daß also, um es deutlich auszudrücken, in einer Welt, die gar nicht zur Realisirung des Guten bestimmt wäre, auch diese theoretische Wahrheit, die wir als das Primitivste betrachten, keinen Grund ihrer Giltigkeit und keine Denknothwendigkeit für diejenigen Wesen besitzen würde, die in dieser Welt etwa angetroffen würden. Eine specielle Ausführung dieses Gedankens aber halten wir für unmöglich; sie würde nur zu Spielereien führen.

## § 46.

Hiermit würde also entschieden sein, daß die ewigen Wahrheiten weder Geschöpfe eines Gottes, der vor ihrer Giltigkeit schon Gott gewesen wäre, noch fremdartige Mächte sind, die von Gott nur anerkannt würden. Ihr Inhalt bildet vielmehr für uns einen Bestandtheil der Definition Gottes und jede Allmacht, die auch diese Wahrheiten noch ändern sollte, würde nicht mehr eine religiös brauchbare Vorstellung, sondern nur noch die Abstraction eines Könnens ohne Inhalt und Ziel sein, dem wir ebenso wenig eine Wirklichkeit zuschreiben können, wie einer Bewegung schlechthin, die noch weder Geschwindigkeit noch Richtung hätte.

Aber die Welt besteht nicht aus diesen ewigen Wahrheiten, sondern aus den veränderlichen Dingen und Ereignissen, die ihnen gemäß sind und geschehen.

Zwei Fragen entstehen daher: Warum ist die wirkliche Welt

gerade diese und nicht eine andere aus der Zahl derjenigen, die auf Grund derselben Wahrheit auch möglich wären? und zweitens: Wie ist diese Welt zu ihrer Wirklichkeit gekommen?

Die letztere Frage geht uns zunächst allein an. Die gewöhnliche Meinung drückt sie so aus: Der göttliche Verstand zeigte Gott die allgemeinen Verfahrungsweisen, die Gottes eigene Natur sind und deshalb in jeder Welt, die von Gott ausginge, befolgt sein müßten. Die göttliche Phantasie stellte ihm zugleich schöpferisch die unzähligen bestimmten Bildungen vor Augen, welche auf dieser Grundlage möglich sind. Aber von diesen vielen Welten, die so in Gedanken Gottes existirten, ist nur eine in Wirklichkeit vorhanden. Wie kam sie nun hierzu? Ist dieser Uebergang zur Wirklichkeit eine mit Naturnothwendigkeit aus Gottes Wesen erfolgende Emanation? oder ist sie die That eines Willens, welcher dem, was Verstand und Phantasie blos als möglich hinstellen konnten, die Wirklichkeit verlieh, die dasselbe sich von selbst nicht nehmen konnte?

## § 47.

Die entgegengesetzten Theorien hierüber lassen vor allem einen Punkt sehr dunkel, den sie gemeinsam haben. Nämlich nach beiden soll offenbar durch diese Emanation oder Schöpfung etwas zu Stande gekommen sein, was ohne sie nicht bestand. Was ist das nun aber eigentlich, welches die in Gott enthaltene oder von ihm gedachte Welt dadurch gewinnt, daß sie aus ihm emanirt oder heraustritt, oder daß sie aus bloßen Gedanken Gottes zur Wirklichkeit entlassen wird?

Die Welt könnte nicht aus Gott emaniren, wenn sie nicht vorher in ihm gewesen wäre. Worin besteht nun, so zu sagen, der praktische Vortheil oder Nachtheil, den sie dadurch erfährt, oder die neue Stellung, in welche sie zu Gott dadurch geräth, daß sie das thut, was wir ihr Emaniren nennen? Denn dieser Ausdruck kann doch nicht im eigentlichen Sinne gelten. Es muß irgend eine

Aenderung des metaphysischen Verhältnisses zwischen Gott und Welt den eigentlichen Sinn dieses Vorgangs bilden, den man blos nachher, nachdem man diesen Sinn definirt hätte, durch diesen räumlichen Ausdruck kurz verbildlichen dürfte. Diese Definition vernachlässigt man meistens und gefällt sich, mit den bloßen Worten 'Immanenz', 'Transscendenz' und 'Emanation', durch die blos das Eine deutlich wird, daß man ein Bedürfniß hat, der Welt eine gewisse relative Selbständigkeit beizulegen, die man aber nicht genau definirt.

Die andere Auffassung läßt die Welt als Gedanken in Gott schon bestehen, noch ehe sie wirklich ist, und dann erst verwirklicht werden. Allein sie sagt nicht, was der Welt dann Gutes oder Schlimmes oder überhaupt Neues begegnet wäre, wenn sie diesen Uebergang in Wirklichkeit macht; oder anders gesagt: worin eigentlich die Wirklichkeit besteht, die ihr von Gott gegeben wird. Für uns endliche Wesen unterscheidet sich das, was blos von uns gedacht wird, von dem Wirklichen sehr leicht; denn uns umgibt bereits eine von uns verschiedene Außenwelt. Wirklich ist nun dasjenige, was innerhalb dieser Außenwelt sich als Bedingung irgend welcher Folgen geltend macht, während das, was wir blos denken, eine solche bedingende Macht nur über unsere Gedankenwelt ausübt, dagegen in dem Zusammenhang der Außenwelt unmittelbar gar nichts ändert. Für uns Menschen ist daher die Frage nach dem Unterschied der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit sehr einfach beantwortet. Versetzen wir uns aber einmal religionsphilosophisch in das Innere Gottes, so können wir denselben Unterschied gar nicht brauchen. Für Gott gibt es diese schon bestehende Außenwelt nicht, durch Einreihung in welche er dem einen seiner Gedanken eine Wirklichkeit ertheilen könnte, die er anderen vorenthielte. Jeder seiner Gedanken, sofern er gedacht wird, ist gleich wirklich wie jeder andere. Die Frage bleibt also immer wieder übrig: worin das bestehen kann, was hinzukömmt, wenn einer von ihnen ausschließlich wirklich im Gegensatz zu anderen sein soll.

§ 48.

In Ausdrücken, um diese Frage zu beantworten, ist man unerschöpflich. Man wird sagen: eben Realität sei es, was Gott der gedachten Welt durch ihre Verwirklichung verliehe. Aber man sagt nicht, wodurch diese Realität sich eigentlich zeige und worin sie bestehe.

Bleiben wir nun zunächst bei der Vorstellung einer blinden Stoffwelt stehen, so finden wir in dieser zwar Wirkungen, aber nur solche, die nach allgemeinen Gesetzen in jedem Augenblicke aus den vorhandenen Umständen entspringen. Es geschieht also in dieser Welt gar nichts Neues, sondern der ganze Verlauf ihrer Begebenheiten würde ein im Voraus völlig feststehender sein, der im Gedanken Gottes, sofern er diese Welt gedacht hat, genau denselben innern Zusammenhang bereits haben mußte, den er in dieser Verwirklichung zeigen kann. Auch darin kann das Neue der Verwirklichung nicht bestehen, daß der Weltplan, der vorher als simultaner Gedanke Gottes vorhanden war, sich nun in der Zeit entwickelt. Denn einestheils können wir nicht eine bestehende leere Zeit außer Gott vorstellen, in welche hinein er seine Gedanken entließe; anderntheils kann, wenn einmal die Welt eine Zeit füllt, Gott und sein Denken doch nicht von dieser Zeit ausgeschlossen, sondern muß in jedem ihrer Momente ebenfalls vorhanden sein; oder endlich der vollständige Gedanke dieser Welt müßte auch in Gott bereits diese zeitliche Gliederung gehabt haben, die er erst in der Verwirklichung annehmen soll.

Aus diesen Verlegenheiten führt nur ein Weg: wir müssen Wirklichkeit in der That so auffassen, wie oben geschah: 'Wirklich ist dasjenige, was einem endlichen Geist als von ihm unabhängige Wahrnehmung gegeben ist.' Soll daher der Weltgedanke Gottes eine Verwirklichung erfahren, die sich von seinem Gedachtwerden durch Gott unterscheidet, so kann dies nur dadurch geschehen, daß Gott einzelne endliche Geister schafft, und in diesen jenen Weltgedanken

als äußere Wahrnehmung oder nun als ihren Gedanken entstehen läßt. Die Schöpfung würde sich daher dahin definiren, daß Gott den Gedanken, der zuerst nur sein eigner war, zum Gedanken andrer Geister werden läßt, oder daß er diese Geisterwelt entstehen läßt, in welcher sein beständiges Wirken jenen seinen Weltgedanken als die Erscheinung einer sie äußerlich umgebenden und von ihnen wahrnehmbaren Stoffwelt vorgestellt werden läßt.

§ 49.

Es ist hier anzufügen, daß man mit den Namen Immanenz und Transscendenz ein durchaus unfruchtbares Spiel treibt. Man thut so, als bezeichneten diese Ausdrücke zwei an und für sich verständliche Vorgänge, durch welche, wenn sie geschähen, den Dingen entweder Selbständigkeit gegeben oder entzogen wird. In der That bedeuten aber beide vom Raum hergenommenen symbolischen Bezeichnungen gar nichts, was an sich verständlich wäre. Logisch unterscheidbar ist von Gott jedes ärmlichste Ding, unabhängig von Gott ist keins. Eine reale, wenn auch relative, Selbständigkeit aber hat ein Ding nur dann und nur so weit, als es dieselbe geltend macht. Nur ein Geist kann diese Leistung ausführen. Indem er sich selbst als den Mittelpunkt seiner eigenen Zustände fühlt und vorstellt, bringt er dadurch sich selbst auch zu Gott, der sein Schöpfer ist, in denjenigen Gegensatz, der überhaupt zwischen Schöpfer und Geschöpf denkbar ist. Ein Ding dagegen, welches sich selbst nicht wüßte, fühlte oder in irgend einer Weise ein Fürsichsein genösse, würde niemals etwas andres als ein selbstloser Zustand des Schöpfers sein und es würde nichts geben, wodurch sich seine angebliche transscendente Wirklichkeit von seiner früheren Wirklichkeit als Gedanke Gottes noch unterschiede.

Es verdient noch bemerkt zu werden, daß man diese Behauptungen mißverstehen würde, wenn man meinte: nur den Geistern, aber nicht den Dingen, habe Gott zuerst selbständige Realität als Substanzen verliehen und infolge dessen vermöchten sie nun

sich Gott gegenüber in ihrer relativen Selbständigkeit zu behaupten. Substantialität bedeutet auch nicht eine an sich verständliche Art des Seins, woraus diese Folge fließen könnte, sondern ist nur ein Titel, der demjenigen zukommt, was vermöge seiner Natur diese Selbständigkeit behauptet; oder kurz: die Geister sind Substanzen und zwar sie allein sind Substanzen, weil sie ihrer Natur nach dieses 'für sich sein' besitzen, selbst denken und nicht blos gedachte Gedanken eines andern sind. Die Dinge aber können nicht Substanzen sein, weil sie dies 'für sich sein' nicht besitzen, das allein den Rechtsgrund dieses Titels ausmacht.

So hängt die religionsphilosophische Ansicht von der Schöpfung mit der idealistischen Ansicht der Speculation zusammen, die ein wirkliches eigenes Sein blos den Geistern zuerkennt, eine Welt der Sachen aber nicht ebenso wirklich zwischen den Geistern, sondern blos als eine durch die beständige Einwirkung Gottes ihnen vorschwebende, also eigentlich in ihnen selbst entspringende Erscheinung bestehen läßt. Die Schöpfung selbst aber kann sich nur auf diese Geisterwelt beziehen. Für sie allein erzeugt der Wille Gottes, der sie nicht blos seine Gedanken sein läßt, sondern zu eigenen Subjecten des Denkens macht, eine Wirklichkeit, die sich vollkommen von ihrem bloßen 'Gedachtsein von Gott' unterscheidet.

## § 50.

Ist nun eine Welt der Sachen nur ein System von Erscheinungen, welches Gott einem Geisterreiche als Veranlassung seines Handelns und als Gegenstand seiner Wahrnehmung sichtbar werden läßt, so hat der Gedanke, diese uns beobachtbare Welt sei die ganze Schöpfung Gottes, nicht mehr dieselbe Ueberzeugungskraft, die er dann hat, wenn wir sie als wahrhaft existirende ansehen. Wir können uns vielmehr denken, daß Gott eine Mehrheit von Weltordnungen für eine Mehrheit von Geisterwelten erscheinen läßt, von denen die eine nicht innerhalb des Bereiches der andern von der Beobachtung aufgefunden zu werden braucht.

Der religiöse Glaube setzt eine solche höhere Weltordnung unter dem Namen des Himmelreiches dieser irdisch wahrnehmbaren Welt gegenüber. Diese Vorstellung findet Widerstand an dem uns geläufigen Vorurtheil, eben diese wahrnehmbare Schöpfung für die ganze zu halten. Es ist dann unserer jetzt fortgeschrittenen Naturkenntniß unmöglich, in dieser Welt ein Bereich aufzufinden, welches nicht ihren mechanischen Gesetzen unterworfen wäre, oder sich als vornehmerer Bestandtheil, als Himmel, von dieser Welt unterschiede. Jener Gedanke von der Pluralität der Welten, die Gott geschaffen, beseitigt nun diesen Widerstand. Es ist einestheils durchaus nicht mehr nothwendig, die höhere Weltordnung direct in der Verlängerung dieser niedern anzutreffen. Sie kann als Ordnung ganz andrer Art beständig gleichzeitig vorhanden sein, ohne in dem Ablauf der Begebenheiten dieser Welt sich bemerkbar zu machen.

Anderntheils haben wir keinen Grund, die Mehrheit dieser Weltordnungen als völlig auseinander fallend anzusehen, müssen sie im Gegentheil in der Einheit Gottes selbst zu einem höheren Plan verbunden denken. Obgleich wir daher nicht wissen, auf welche Weise ein endlicher Geist aus dieser Ordnung seines irdischen Lebens in eine jener höheren übertreten könne, so finden wir doch diesen Uebergang möglich, und die religiösen Anschauungen, welche dies irdische Leben mit jener höhern Vollendung, des Himmelreichs, in Verbindung setzen, lassen freilich keinen philosophischen Beweis ihrer Nothwendigkeit zu, stehen aber gar nicht im Widerspruch, vielmehr in völliger Uebereinstimmung mit den philosophischen Begriffen, zu denen uns diese Analyse der Vorstellung der Schöpfung geführt hat.

## § 51.

Man wird keinen Modus procedendi verlangen, durch den es Gott gelungen wäre, den Geistern diese Selbständigkeit zu verschaffen. Nicht einen Hergang der Schöpfung, sondern nur den

Sinn derselben konnten wir definiren wollen; und dieser besteht darin, daß zum Dasein der Geisterwelt, das von selbst als natürliche Consequenz aus dem Wesen Gottes nicht entspringt, ein Wille Gottes nöthig war, der auch hätte fehlen können. Hierdurch unterscheidet sich der Begriff der Schöpfung von der einer Emanation oder Entwicklung. Von diesem göttlichen Willen werden wir ferner nicht so denken können, als wenn er ein historischer Act wäre, der in einem, wenn auch unangebbaren Augenblicke erst in Gott entstanden wäre und ein geistiges Vorleben Gottes hinter sich hätte, aus welchem seine Entstehung abgeleitet werden könnte. Alle diese häufigen Versuche eine Geschichte des Lebens zu schreiben, welches Gott vor der Schöpfung geführt, oder die innere Entwicklung darzustellen, durch die er zum Schöpfer geworden sei, sind Irrthümer, welche den systematischen Zusammenhang der Gedanken, durch die wir nach und nach das göttliche Wesen uns zur Anschauung zu bringen suchen, mit einer eigenen Entwicklung dieses Wesens selbst, also die Geschichte unsrer Begriffe von der Sache mit einer Geschichte der Sache selbst verwechseln.

## § 52.

Man begnügt sich häufig nicht mit dem göttlichen Willen, sondern verlangt nicht blos eine Schöpfungsthat, sondern selbst eine Schöpfungsarbeit (*Major est Dei gloria, si laboravit.* Tertullian.).

Dieses Verlangen ist ganz unmöglich. Das Wesentliche des Begriffes der Arbeit, die Mühe oder Mühseligkeit, setzt einen zu überwindenden Widerstand voraus. Von außen könnte dieser für Gott nicht kommen, wenn nicht eine von ihm unabhängige Welt schon vorhanden wäre, während es sich doch um die erste Schöpfung aller äußeren Wirklichkeit handelt. Einen innerlichen Widerstand aber anzunehmen, den Gott in sich selbst zu überwinden gehabt hätte, um zu dem Entschluß der Schöpfung zu kommen, oder ihn auszuführen, würde ein phantastischer Einfall ohne die geringste

Veranlassung sein. Im Gegentheil hat das religiöse Gefühl immer die expansive Liebe, die zur Mittheilung ihrer Seligkeit an andre Wesen drängt, als das Motiv der Schöpfung angesehen; und durch eben diesen Gedanken wird auch vollständig das Verlangen befriedigt, welches zu der Vorstellung der göttlichen Arbeit führte; nämlich dies, daß die Schöpfung nicht, ohne Antheil des Gemüths und ohne beständiges Interesse an ihr, aus einem bloßen gleichgiltigen Willen Gottes als thatsächliche Folge geflossen sei, sondern daß Gott sich mit ihr in beständigem Zusammenhang des Mitfühlens und Miterlebens ihrer Ereignisse befindet.

## § 53.

Es ergibt sich endlich die Unstatthaftigkeit von Kosmogonien für religiöse Zwecke.

Da es keine Theorie geben kann, welche den Hergang, durch den das Schaffen gelingt, darstellen könnte, so sind alle Unterscheidungen müßig zwischen einer Creatio prima, die den formlosen Stoff der Welt, und einer Creatio secunda, welche die Formen der Geschöpfe hervorgebracht habe. Ebenso müßig alle speculativen Deductionen, welche das Schaffen Gottes an eine Reihenfolge nothwendig innezuhaltender Momente seines Gesammtverfahrens binden möchten. Was an solchen Gedanken interessant ist, das bedeutet doch etwas anderes, nämlich die innere Ordnung, welche zu dem Inhalt dieser von Gott gewollten Welt gehört, aber keineswegs die Bedingungen oder Mittel, durch welche der Act ihrer Schöpfung vollzogen wurde. So ist z. B. die Welt so geordnet, daß es unserm Denken möglich und unvermeidlich ist, an jedem Seienden das Reale und die Form dieses Realen zu unterscheiden. Aber diese beiden logischen Abstractionen haben kein solches reelles Verhältniß ihrer Inhalte zu einander, daß zuerst der formlose reale Stoff hätte sein müssen oder auch nur sein können, und später erst die Form hinzukommen, die ihn zu etwas Bestimmtem macht.

Dies ist ganz so unmöglich als daß es eine Bewegung oder Geschwindigkeit gäbe, die noch keine Richtung hätte, sondern sie erst später bekäme. Gleichwohl können wir in jeder Bewegung Geschwindigkeit und Richtung mit demselben Recht in Gedanken von einander trennen, wie den Stoff und die Form an den Dingen. — Ganz anders verhält es sich mit den Kosmogonien, die gar nicht den ersten Act der Schöpfung, sondern innerhalb der geschaffenen Welt die Entwicklung der Erde zu dem Wohnsitze des menschlichen Geschlechtes betreffen. Ueber diese später.

---

## Fünftes Kapitel.

## Von der Erhaltung der Welt.

### § 54.

Die Gewohnheit, zur Schöpfung der Welt als zweite Handlung Gottes die Erhaltung derselben hinzuzufügen, hat ihre Schwierigkeit. Zwei Ansichten streiten sich. Die eine, welche die Erhaltung als eine beständige Neuschöpfung ansieht, drückt dadurch ohne Zweifel mit Recht die völlige Abhängigkeit der Welt von Gott aus, allein sie läßt unklar, was sie ohne diese Neuschöpfung [wenn diese nicht stattfände] fürchtet. Wenn das einmal Geschaffene ohne eine beständige Erhaltung nicht fortbestehen könnte, so ist eigentlich undeutlich, worin der Effect des Schaffens besteht. Gibt man aber einmal zu, daß das Geschaffene nicht unmittelbar nach dem Aufhören des Schöpfungsactes verschwinden, sondern eine Zeit lang doch dauern und nur allmählich zu Grunde gehen werde, so gibt man damit im Princip die Selbsterhaltung der Welt zu, und hat dann nachzuweisen, woher die Gefahren kommen, denen sie doch unterliegen würde, wenn sie nicht von Gott erhalten würde. Nun können solche Gefahren nicht von außerhalb der Welt kommen;

sie müßten also in ihr selbst begründet sein, d. h. Gott müßte die Welt so geschaffen haben, daß sie durch ihre eigenen innern Unvollkommenheiten wieder zu Grunde gehen muß. Vielleicht ist dieser Gedanke religiös brauchbar, allein jedenfalls stimmt er dann, wenn man ihn zuläßt, nicht mit der angenommenen Welterhaltung Gottes, sondern drückt im Gegentheil den andern Gedanken aus: das Schicksal des einmal Geschaffenen hänge von seiner eigenen Natur ab, es daure fort oder vergehe, je nachdem es innere Quellen der Störung hat oder nicht; und in keinem Falle gäbe es eine erhaltende Thätigkeit, die seine Mängel ergänzte.

§ 55.

Die andere Ansicht, welche zwar die Schöpfung durch Gott zugibt, dann aber meint, er habe sie nun sich selbst überlassen und sich von ihr zurückgezogen, läßt ebenso dunkel, wie diese überlassene Selbständigkeit zu fassen sei. Von einem endlichen Geiste läßt sich denken, daß er von seinem Werke sich trennt. Er überläßt dann die Erhaltung desselben der allgemeinen Naturordnung, die schon da ist und in die hinein er sein Werk in Uebereinstimmung mit den Geboten derselben gesetzt hat. Dies ist unanwendbar auf Gott. Man müßte daher einfach die Naturordnung selbst als das sich forterhaltende Geschöpf Gottes betrachten. Allein auch dies wäre nur denkbar, wenn diese Ordnung in einem unveränderlichen Thatbestande bestände. Da sie aber einen Zusammenhang von Ereignissen bedeutet, so daß unzählige verschiedene Dinge in verschiedenen Augenblicken verschieden auf einander wirken, so muß, wie wir früher gesehen haben, eine beständige substantielle Einheit dieser vielen Elemente vorhanden sein und die bloße Existenz einer sogenannten 'Ordnung' würde selbst dann, wenn man begriffe, wie sie an sich existiren und sich erhalten könnte, doch nicht hinreichen, um die beständige Verknüpfung der wechselnden Begebenheiten zu erklären. Dazu gehört, daß in jedem Ele-

ment a, welches auf ein anderes b die Wirkung w ausüben soll, jene Eine Substanz, ebenso wie in allen andern Elementen, vorhanden sei und zugleich, indem es von b ebensogut leidet, dem a bemerkbar macht, daß der Fall der Nothwendigkeit der Wirkung w jetzt vorliege.

§ 56.

Hieraus folgt im Ganzen, daß der Begriff der Schöpfung unvollständig sein würde, wenn man nicht in ihn das Fortbestehen des Geschaffenen ebenso einschlösse, wie die Beharrung in den Begriff der Bewegung; daß aber andererseits das Fortbestehen auch nicht denkbar ist ohne die beständige Fortdauer des Willens, der diese wirklichen Elemente geschaffen hat und allein ihre Wechselwirkung begründen kann.

Es würde daher gleichgiltig sein, welchen Ausdruck man wählt, wenn nicht in der Vorliebe für 'Selbsterhaltung' eine entschiedene Tendenz läge die Abhängigkeit der Natur von Gott so weit als möglich zu verneinen, so daß, falls eine Schöpfung zugegeben werden muß, jedenfalls jeder göttliche Eingriff in den Ablauf der Erscheinungen geleugnet wird. Diese hauptsächlich gegen den religiösen Wunderglauben gerichtete Ansicht können wir so nicht berechtigt finden. Wir müssen im Gegentheil behaupten, daß jeder, auch der ärmlichste, Vorgang einer physischen Wechselwirkung nur durch die beständige Mitwirkung des Einen wahrhaft Realen, dessen was wir religiös 'Gott' nennen, möglich ist und daß mithin die beständige Einwirkung Gottes auf den Naturlauf gar nicht aus diesem theoretischen Grunde einer unverletzlichen Giltigkeit der bestehenden Naturordnung abgewiesen werden kann. Die Entscheidung dieser Frage ist auf ein ganz anderes Gebiet zu verlegen. Sie hängt davon ab, ob wir es möglich finden, mit den übrigen Eigenschaften, durch die wir Gott definiren, die Ausübung jener Einwirkung auch so zu vereinigen, daß sie als Abänderung des allgemeinen gesetzlichen Verlaufes erscheint.

§ 57.

Die gewöhnlichen Redensarten, mit denen man die Glaublichkeit der Wunder ablehnt, werden großentheils dem nicht gerecht, was man wirklich unter dem Wunder meint.

Es ist nicht richtig, daß ein solches ‘die Aufhebung der Naturgesetze’ involvire. Es gehört im Gegentheil zu seinem Begriff, daß diese Gesetze in Bezug auf die ganze übrige Welt zu gelten fortfahren und nur in Bezug auf ein bestimmtes Ereigniß scheinbar nicht gelten, welches eben dadurch erst als ‘Wunder’ mit dem übrigen Naturlauf contrastirt. Auch in Bezug auf dieses bestimmte Ereigniß ist es nicht richtig, von der ‘Aufhebung der Naturgesetze’, im Plural, zu sprechen. Schon damit der eigentliche Inhalt des Wunders überhaupt nur beschrieben oder definirt werden könne, muß derselbe den allgemeinen Begriffen von Ereignissen, die auch sonst in der Welt geschehen, subsumirt werden können; und dies wird nicht gehen, ohne daß man auch die ‘wunderbare’ Thatsache in ihrem Geschehen gewissen Naturgesetzen unterworfen denkt. Und ihr Eigenthümliches wird nur darin bestehen, daß sie diesen Gesetzen sich mit anderen Maßen oder anderen Massen oder anderen Größenwerthen unterwirft, als den dabei mitwirkenden Elementen infolge ihrer frühern Natur und der Bedingungen, unter denen sie im früheren Naturlauf standen, von selbst zukommt.

Insofern also ein Wunder geschehen soll, würde der göttliche Einfluß eigentlich gar nicht eine Veränderung der allgemeinen Naturgesetze intendiren, von denen wir vielmehr annehmen dürfen, daß sie durch den ganzen Verlauf der einmal geschaffenen Welt unaufhebliche Giltigkeit bewahren. Allein ein wirklicher Naturlauf besteht nicht blos aus allgemeinen Gesetzen, die vielmehr für sich gar nicht bestehen, sondern er besteht daraus, daß unzählige Elemente, das eine mit dieser, das andere mit jener Art und Größe der ihm zugetheilten Kräfte, diesen Gesetzen ‘sich unterordnen’, wie wir zu sagen pflegen. Welches nun diese Elemente und wie

beschaffen sie sind oder sein sollen, das wird nicht durch jene denknothwendigen Gesetze, sondern nur durch den Plan der Welt bestimmt, welche Gott aus der Menge der vielen Welten allein verwirklicht hat, die nach denselben Gesetzen gleich möglich gewesen wären. Erfordert daher dieser Plan eine Aenderung in der Natur der Elemente, so gibt es kein Verbot, das sich diesem Eintritt widersetzen könnte.

Durch eine unmittelbare Einwirkung, welche die innere Natur der Dinge verändert, würde daher Gott bewirken, daß die Dinge nach denselben allgemeinen Naturgesetzen die 'wunderbare Wirkung' hervorbrächten, welche sie ohne seinen Einfluß nach diesen Gesetzen nicht erzeugen würden.

## § 58.

Diese Auseinandersetzung war theoretisch nothwendig; aber ihr Resultat ist nicht sehr erfreulich. So lange wir an die unbedingte Continuität der Naturordnung glauben, die wir empirisch kennen zu lernen im Stande sind, so besitzen wir ein unzweideutiges Regulativ für unsere Untersuchung und Beurtheilung des Weltlaufes. Dagegen ist dem willkürlichsten Aberglauben die Thür gleichweit geöffnet, mögen wir die Wunder unmittelbar auf Aenderung der Gesetze oder mittelbar auf Aenderung der Anwendungspunkte dieser Gesetze gründen.

Wir müssen daher wohl unterscheiden zwischen der allgemeinen Möglichkeit des Wunders und der Bereitwilligkeit, an seine Wirklichkeit zu glauben. Suchen wir Bedingungen für diesen Glauben, so ist ganz klar, daß dann, wenn die Welt bloße Natur wäre, kein Grund vorläge, in ihr Aenderungen anzunehmen, die nicht in ihrem ursprünglichen Princip vorausberechnet wären. Man kann immer dabei bleiben, daß die einmal geschaffenen Elemente nicht aus eigener Kraft und nach einem allgemeinen Rechte die ganze weitere Entwicklung der Natur hervorbringen, daß

vielmehr von Punkt zu Punkt die beständige Mitwirkung Gottes das Neue motivirt, das aus den Zuständen eines gegebenen Augenblicks entspringen soll. Allein diese Mitwirkung selbst wird man als eine so stetige und consequente ansehen können, daß sie sich selbst wieder in die Form eines allgemeinen Gesetzes bringen und nun ohne ausdrückliche Erwähnung Gottes mit den gewohnten Begriffen der Mechanik verbinden läßt. Eine solche Ansicht ist in der That innerhalb der Naturforschung selbst in Bezug auf die Entwicklung des Organischen aufgestellt und andererseits lebhaft bekämpft worden.

An eine instantane, plötzliche Einwirkung Gottes wäre daher blos zu denken, wenn in der geschaffenen Welt Ursachen innerer Störung lägen, die eine Abweichung von dem Weltplan drohten und eine Compensation erforderten. Nur die Freiheit, welche man geistigen Wesen zuschreibt, ganz neue Reihen von Ereignissen anzufangen, die durch das Frühere nicht bedingt sind, könnte dies Motiv innerer Störung und folglich des augenblicklichen Wunders sein.

## § 59.

Auch dies führt nicht sehr weit. Wir können nicht ermessen, welche Begebenheiten im Innern der Geister Werth genug für den Weltplan haben, um Gottes Eingriff zu provociren, wenn wir auch geneigt sein mögen der Inbrunst des Gebetes diese Würde zuzutrauen, oder es natürlich finden, daß namentlich die Entstehung einer Religion von solchen Bezeugungen einer gesteigerten Wechselwirkung zwischen Gott und der Welt begleitet werde.

Da wir also Entscheidungsgründe nicht haben, so müssen wir der Erfahrung ihr großes Gewicht lassen. Nach ihrer Aussage aber würde uns jeder plötzliche Eingriff, welcher Natur und Wirkungsweise physischer Elemente änderte, völlig unglaublich sein und zulässig blos dies, daß in dem Innern der Gemüther durch

unmittelbare göttliche Einwirkung Aenderungen geschähen, theils in der Form der Inspiration, welche die Erkenntniß oder Anschauung erweitert, theils in der Form einer Vision, welche nicht vorhandene äußere Thatbestände zu sehen glaubt, theils in der Form einer Stärkung des Willens bis zur Aufopferung. — Was jene Visionen betrifft, so meinen wir damit nicht Sinnestäuschungen, die lediglich aus der Natur der einzelnen Seele entsprängen, sondern Anschauungen, die auf einer jetzt wirklich stattfindenden Wechselwirkung der Seele mit Gott beruhen, aber den idealen Inhalt dieser Wirkung in einer anschaulichen Form zur Wahrnehmung der einzelnen Seele bringen, welche weder an sich so bestehen kann, noch Gegenstand der Wahrnehmung für andere Seelen ist.

---

## Sechstes Kapitel.

## Von der Weltregierung.

### § 60.

Von Weltregierung zu sprechen hat die Ansicht keine Veranlassung, die in dem Weltlauf einen Zusammenhang ohne alle freien Anfänge findet. Aber auch die andere, die deren zugesteht, würde außer den Compensationen, durch welche die Abweichungen dieser freien Anfänge von einem vorgesteckten Ziele ausgeglichen würden, keine besondere Aufgabe für die Weltregierung übrig behalten. Denn alles, was wir dann noch als 'Geschichte der Welt' betrachten könnten, würde nur die Entfaltung dessen sein, was die Schöpfung bereits seinem Inhalt nach im Keime bestimmt hat. Die Frage nach der Regierung würde daher nicht sowohl einen neuen Modus agendi Gottes betreffen, als den Inhalt der Ordnung, die bereits durch die Schöpfung zur Entwicklung bestimmt war.

§ 61.

Eine Schwierigkeit liegt aber in dem Begriffe einer 'Weltgeschichte' selbst.

Weitverbreitete Ansichten und Religionen haben diesen Begriff nicht gekannt, sondern in der Welt eine zwar unaufhörliche und unendlich mannigfaltige Ausgestaltung eines höchsten Princips gesehen, aber so, daß alles Entstandene gleichmäßig wieder vergehe, ohne daß in diesem Wechsel ein Fortschritt stattfinde, dessen Ziel sich von seinem Anfang dem Werthe nach unterschiede. Hauptsächlich der Einfluß des Christenthums hat diesen Begriff einer 'Weltgeschichte' entstehen lassen, welche zwischen Schöpfung und Weltgericht als ein Entwicklungsweg zu einem bestimmten Ziele eingeschlossen sei.

Unser religiöses Gefühl zieht diese letztere Ansicht vor. Allein es liegen in ihr formelle Schwierigkeiten. Für endliche Wesen ist es klar, was für sie 'die successive Verwirklichung ihrer Absichten' bedeutet, weil ihr Wille nichts von selber, sondern blos durch Benutzung der Kräfte einer schon gegebenen Außenwelt seine Absichten realisirt und ohnehin jedes endliche Wesen nur an einem bestimmten Platze des Weltzusammenhangs auftritt, bedingt durch dessen vorangehende Glieder und mitbedingend die folgenden. Dies ist unanwendbar auf Gott. Das, was einmal sein Wille will, kann nicht einer successiven Verwirklichung so bedürfen, als wäre auch für Gott die verlaufende Zeit und der in ihr stattfindende Weltlauf eine gegebene Bedingung, welcher er seine Thätigkeit unterzuordnen hätte. Was er also seinem Inhalte nach will, das hat dadurch bereits alle denkbare Wirklichkeit und braucht sie nicht zu erwerben. Es würde daher dem Begriffe Gottes oder eines höchsten Princips überhaupt widersprechen, wenn wir ihm selber eine zeitliche Geschichte derart zuschreiben wollten, daß es für ihn einen noch nicht wirklichen Zweck geben könnte, der erst durch eine Reihe von Vorgängen verwirklicht würde. Vor der

Erreichung dieses Zweckes würden wir dann, wenn der Inhalt desselben für Gott nicht gleichgiltig ist, einen Mangel in Gott finden, und nach Erreichung desselben würden wir keine Vorstellung mehr von demjenigen haben, was hernach noch das lebendige Dasein Gottes ausmachen könnte.

§ 62.

Ganz abgesehen von religiösen Bedürfnissen liegt eine Schwierigkeit in der Stellung, die wir überhaupt der Zeit zu dem höchsten Princip der Welt, worin dies auch bestehen möchte, zuschreiben sollen.

Es fällt der Phantasie schwer, aber es ist möglich, die ganze räumliche Welterscheinung in der That als bloße Erscheinung zu fassen, welche eine an sich nur intelligible Mannigfaltigkeit des Wirklichen im Innern derjenigen Theile dieses Wirklichen hervorbringt, welche wir Geister nennen. Allein es ist unmöglich, sich eine Vorstellung davon zu machen, daß auch die Zeit nur eine Anschauungsform der Geister sei, in welcher diesen ein an sich zeitloser Weltinhalt erscheine. Die Ausbreitung dieses angeblich zeitlosen Inhalts in die Succession, in welcher er uns erschiene, würde ganz undenkbar sein, ohne wenigstens eine Succession unserer Vorstellungen von ihm hinzuzudenken, also hier wenigstens den zeitlichen Verlauf als wirklich geschehend anzusehen, den man aus der äußeren Welt, dem Objecte der Wahrnehmung, hinweggedacht hätte.

Gleichwohl sind wir zu einem solchen Versuche immer wieder veranlaßt. Was nämlich 'vergangen' oder 'zukünftig' heißt, ist uns in Bezug auf einzelne Zustände oder Ereignisse dadurch verständlich, daß wir uns die unendliche Zeit selbst als eine erste Wirklichkeit vorstellen, durch deren verschiedene Abschnitte sich das Geschehen hindurch bewegt, so, daß das Vergangene gar nicht einfach nicht ist wie das, was niemals gewesen ist, sondern zu jener

allgemeinen Wirklichkeit zu gehören fortfährt, nur nicht mehr in der Gegenwart, sondern in dieser als wirklich gedachten Vergangenheit. Ist es nun freilich unmöglich, diese anschauliche aber undenkbare Vorstellung von einer an sich bestehenden Zeit beizubehalten, so bleibt doch das durch sie ausgedrückte Bedürfniß: wir können nicht glauben, daß im Ganzen der Welt das Vergangene gar keinen Platz hat, ebenso wenig das Zukünftige, daß also die ganze Wirklichkeit stets veränderlich, immer nur in dem augenblicklichen Inhalt der Gegenwart besteht.

Dieses Bedürfniß, einen wirklichen Ort zu haben, wo das Vergangene aufbewahrt wird, einen andern, von woher das Künftige zur Gegenwart wird, hat zu allen Zeiten zu der Forderung geführt, das wahrhaft Seiende über allen Zeitverlauf erhaben und doch so zu denken, daß in seinem Sein und Wesen ein Zeitverlauf stattfindet. Es ist ganz unmöglich, eine Vorstellung von der Art zu fassen, wie dieses metaphysische Postulat erfüllt werden könnte. Kommt es daher auch hier in besonderer religionsphilosophischer Bedeutung wieder, so ist nicht zu verwundern, daß wir es auch hier als unerfüllbar nach menschlicher Erkenntniß, also als ein Geheimniß des göttlichen Wesens bezeichnen müssen.

## § 63.

Diese Betrachtungen liegen den beiden Eigenschaften der Ewigkeit und Allwissenheit Gottes zu Grunde.

Was die erste betrifft, so hat man stets darauf gehalten, sie von einer bloßen Dauer in der Zeit (worin die Ewigkeit eines endlichen Wesens bestehen würde) zu unterscheiden. Grade so, wie die Einzigkeit Gottes nicht in der numerischen Einheit bestand, die gleichwohl einem allgemeinen Gottesbegriff untergeordnet geblieben wäre, so soll auch die Ewigkeit nicht einen siegreichen Kampf mit einer doch schon bestehenden und die Anerkennung verlangenden Zeit bedeuten, sondern ein unzeitliches Wesen ausdrücken, das

durch Das, was es ist, jene Form des Zeitverlaufs ebenso erst begründet wie den Unterschied zwischen Möglichem und Unmöglichem. Da es aber eben unausführbar ist, sich von der Art, wie dies geschehen könnte, eine Vorstellung zu bilden, so hat man sich begnügen müssen, zu diesem bloßen Postulat der Ewigkeit noch die Eigenschaft der Unveränderlichkeit hinzuzufügen, um noch einmal auszudrücken, daß aller Zeitverlauf, wie er auch mit Gott zusammenhängen möge, jedenfalls seine Natur nicht bestimmt.

Das andere Prädicat, der Allwissenheit, hätte gar keine Schwierigkeit, aber auch gar keinen Werth, wenn es sich nur auf eine nach allgemeinen Gesetzen verlaufende Welt bezöge. Setzen wir dagegen voraus, daß es in der Welt freie Anfänge, z. B. durch den menschlichen Willen gibt, so entsteht die Frage: 'wie Künftiges gewußt werden könne, dessen Eintritt noch zweifelhaft ist'.

Die versuchte Antwort, 'Gott sehe die künftigen freien Handlungen als künftige und freie voraus', ist ganz unzulässig, so lange wir das Wissen Gottes noch irgendwie mit dem menschlichen vergleichen.

Versuchen wir den unterscheidenden Charakter des göttlichen Wissens zu bezeichnen, der das leistet, was uns unmöglich ist, so kommen wir wieder darauf zurück, daß dies Wissen nicht selber an dem Zeitverlaufe theilnimmt, den es in seinen Objecten wahrnimmt.

Dächten wir uns das Ganze der successiv sich entwickelnden Wirklichkeit vor Gottes Anschauung als ein simultanes Ganze, so würde das, was nicht wirklich 'künftig' ist, sondern nur in dem Object 'künftig' scheint, als ein Wirkliches, nicht mehr Zweifelhaftes von Gott wahrgenommen werden, ohne daß darum die Freiheit dieses Inhalts aufgehoben würde. Oder kurz gesagt: ein Wissen des Freien ist möglich, aber ein Vorauswissen ist undenkbar. — Weiter kommen wir nicht und müssen, da wir jenes zeitlose Vorstellen Gottes uns selbst nicht weiter construiren können,

auch die Allwissenheit zu den Postulaten rechnen, deren Erfüllungsweise uns unbekannt ist.

§ 64.

Es folgt nun aus allem Vorigen, daß wir von einer 'Weltregierung' Gottes nicht so sprechen können, als bestände sie in einer Reihe von Handlungen, die auch für Gott selbst in successiver Reihe sein Leben ausmachten. Vielmehr ist das, was wir als 'Weltzweck' oder als Zielpunkt dieser Regierung bezeichnen können, ein stets vollzogener und stets sich vollziehender Zweck; denn dieser letztere Name kommt ihm zwar nicht mehr zu in der gewöhnlichen Bedeutung: eines Ereignisses, das einst *nicht* war und erst realisirt werden muß; wohl aber in der andern, welche den *Zweck* von einem bloßen *Resultat* unterscheidet, nämlich in der: von Gott *gewollt* zu sein.

Die Frage nun, die hiermit entsteht, 'was der *Inhalt* dieses Weltzweckes sei', läßt nur in ganz allgemeiner, formaler Weise eine annehmbare Antwort zu. Wir hatten gesehen, daß *Schöpfung* überhaupt nur dann, wenn sie Schöpfung einer *Geisterwelt* ist, die neue Art von Wirklichkeit producirt, welche wir meinen, wenn wir eine wirklich geschaffene Welt von einer blos durch Gott gedachten unterscheiden. Wir werden daher auch den *Zweck* der Welt nur in etwas suchen, was *in den Geistern* oder *durch* sie, oder *für* sie bestehen und geschehen kann.

§ 65.

Hiermit sind *die* Folgerungen beendigt, welche wir blos *theoretisch* an den Begriff eines höchsten Princips, worin dies auch bestehen möchte, anknüpfen konnten. Die weitere Ausbildung unseres Gottesbegriffes hat dagegen andere Wurzeln. Wenn wir noch, ohne speciell auf die Erfahrung einzugehen, a priori bestimmen wollen, welcher concrete Inhalt demjenigen zuzuschreiben wäre, dem

wir es zutrauen wollten, daß es diese Stelle eines höchsten Princips ausfülle, so machen sich von nun an die Bedürfnisse unseres *Gemüths* geltend, die man zunächst in dem Gesammtausdruck zusammenziehen kann: 'Nur das *absolut Werthvolle* verdiene als Bezeichnung des höchsten Princips zu gelten und kein anderer Zweck als die Realisirung der höchsten *Werthe* könne das Motiv seiner Schöpfung und das Princip der Ordnung in dem Geschaffenen sein'.

§ 66.

Zur Bestimmung dieses *höchsten Werthes* haben wir keine theoretischen Hilfsmittel außer der bloßen Analyse des Begriffs selbst.

Sie würde uns lehren, daß von 'Werth' überhaupt gar keine Rede sein könnte, sowohl in einer Welt, in welcher es *keine Geister* gäbe, die ihn anerkennen könnten, als auch in einer Geisterwelt, welche nur mit theoretischer Erkenntniß thatsächlicher Umstände und Beziehungen ausgerüstet wäre, aber der Fähigkeit entbehrte, in Formen von *Lust und Unlust* an dem erkannten Inhalte *Interesse* zu nehmen.

Wir drücken uns daher kurz dahin aus: die Herstellung irgend eines erkennbaren Thatbestandes, einer bestimmten Beziehung zwischen verschiedenen Elementen, einer Ablaufsordnung der Ereignisse, irgend einer Form des Zusammenhangs und der Entwicklung — alles dies hat *an sich* keinen eigenen Werth und kann nicht als ein Zweck gedacht werden, den unser Gemüth mit Befriedigung der Welt gestellt denken könnte. Was wir den *Werth* solcher Inhalte *nennen*, das besteht lediglich in dem *Gefühl der Befriedigung* oder der Lust, die wir von ihm *empfinden*. In Bezug auf alle jene formalen Thatsachen kann man fragen, warum eigentlich grade sie und nicht andere in der Welt sein sollen. Nur in Bezug auf die Lust oder Seligkeit wird die Frage absurd, warum grade sie und nicht lieber das völlig Gleichgiltige den letzten Zweck der Welt bilden solle.

Mit diesen Ueberzeugungen lehnen wir die Ansichten ab, welche den höchsten geheimnißvollen Sinn und Zweck der Welt in die Realisirung einer dialectischen Entwicklungsweise, in den 'Uebergang der Idee aus ihrem Ansichsein durch ein Anderssein in ihr Fürsichsein' oder selbst die, welche specieller in der Erzeugung des Selbstbewußtseins oder dem beständigen Streben des Wirklichen nicht blos zu sein sondern sich selbst zu besitzen sowohl den ersten Grund der Schöpfung als das Princip der Ordnung in derselben zu finden glauben. Wir schließen uns dagegen dem alten religiösen Gedanken an, welcher in einem Liebewillen Gottes beides findet, den Grund zu einer Schöpfung der Geisterwelt, in deren Innerem die eigene Herrlichkeit Gottes ein unendlich vervielfachter Genuß werden konnte, und der Ordnung der Erscheinungen, die dieses Erzeugniß zu vermitteln im Stande wären.

§ 67.

Dies ist nicht so vorzustellen, als ginge dieser noch leere und allgemeine Begriff der 'Lust oder Seligkeit überhaupt' als ein vorausbedachter Zweck den bestimmten Formen der Welt, durch die er erreicht wird, ebenso in Gott selbst voran, wie er in unserer Reflexion von dieser seiner Verwirklichung durch Abstraction getrennt werden kann.

Wir wissen ohnehin, daß es auch in unserem Leben keine 'Lust überhaupt' geben kann, die sich als ein an sich verständlicher Zustand an eine äußere Anregung blos knüpfte, ohne durch die Natur der letzteren auch in ihrer eigenen Natur wesentlich bestimmt zu werden. Oder anders: jede wirkliche Lust ist verschieden von jeder andern, wie eine Farbe von der andern. Und so, wie die letztern nicht Modificationen einer 'allgemeinen Farbe' sind, die es gar nicht gibt, vielmehr diese allgemeine Farbe nur eine secundäre Abstraction des Gemeinsamen ist, das die verschiedenen enthalten, das aber niemals außer ihnen eine Wirklichkeit hat, so

ist jeder wirkliche Fall der Lust nur Anerkennung und Genuß des eigenen specifischen Werthes, den seine Veranlassungsursache verschieden von der Ursache jeder andern Lust besitzt. Die allgemeine 'Lust' dagegen entspricht der 'Farbe', die es als solche nirgends gibt.

Man wird deshalb in Gott nicht eine vorherige Vorstellung noch allgemeiner und formloser Lust annehmen können, zu der dann die Formen ihrer Verwirklichung gesucht würden; sondern ganz ungeschieden und einheitlich würde man die Thätigkeit Gottes in die unerschöpfliche Production von Formen setzen, die dann, wenn unsere Reflexion sie vergleicht, auf diesen vorgesetzten Zweck der allgemeinen Lust berechnet scheinen, während jede von ihnen unmittelbar selbst einen speciellen Werth darstellt, der für Gott selbst der Inhalt einer ganz bestimmten Lust ist und von den endlichen Geistern annähernd nachgefühlt wird.

Auf diese Weise wird unser Begriff von Gott, der bisher allerdings nur der eines noch leeren höchsten Princips war, mit einem lebendigen Inhalt erfüllt, für den man immerhin die allerdings unzureichenden Namen der 'schöpferischen Phantasie' (sofern sie Formen hervorbringt) oder des 'göttlichen Gemüths' (sofern der Werth dieser Productionen zugleich Gegenstand des göttlichen Selbstgenusses ist) brauchen kann. Es schließt sich endlich hieran das Gott zugeschriebene Prädicat der Seligkeit, das von den heidnischen Religionen hauptsächlich dem Selbstgenuß der eigenen Schönheit Gottes oder der Götter zugeschrieben, von der christlichen beschränkter auf die später zu erwähnenden ethischen Eigenschaften Gottes bezogen wird.

## § 68.

Ein Mangel unseres Begriffs von Gott kann nun noch darin zu liegen scheinen, daß wir der ethischen Eigenschaften noch nicht gedacht haben, die für unsere Auffassung des menschlichen Geisteslebens so überwiegenden Werth haben.

Allein abgesehen von später zu Erwähnendem kann überhaupt der Begriff des Guten von dem der Lust nicht getrennt werden. Für unser Handeln bleibt es dabei, daß das Streben nach eigener Lust nicht sein Beweggrund sein soll. Allein im Ganzen der Welt kann man nicht die Befolgung gewisser allgemeiner Gesetze des Handelns ohne alle Rücksicht auf den Erfolg für einen letzten Zweck von selbständigem Werthe ansehen. Es kann kein verbindliches Gebot sein, daß anstatt eines Zustandes a, der aller Welt völlig gleichgiltig wäre, durch das Handeln durchaus ein anderer Zustand b erzeugt werde, der ebenfalls aller Welt gleichgiltig wäre; oder daß eine Form a des Handelns, über die sich niemand freuen könnte, schlechterdings einer andern b vorgezogen werden müßte, über die sich niemand ärgern könnte. Irgendwo also muß das Ganze des Weltbaus auf ein Ziel der Seligkeit hinauslaufen.

Für uns Menschen ist eigentlich der Begriff des Guten überhaupt nur dadurch bestimmt, daß er das Gefühl der Verpflichtung bezeichnet, welches in unserem Gewissen bestimmten Handlungsweisen anhaftet. Für Gott könnte das Gute, das wir als Eigenschaft seines Wesens betrachteten, nicht ebenso in einer Verpflichtung bestehen, sondern müßte unmittelbar seine eigene Natur sein. Für diese aber kennten wir einen Grund sie zu verehren und werthzuschätzen, wenn sie das ist, was unmittelbar seinen Werth selbst bezeugt, also das Thun und Handeln, dessen Motiv die Liebe und Güte und dessen Ziel der Genuß der Güter und der erzeugten Seligkeit ist.

## § 69.

Es hängt hiermit der etwas schwankende Begriff von der Heiligkeit Gottes zusammen.

Ganz klar ist blos die Bedeutung des Heiligen, etwas zu bezeichnen, was zu erfassen, zu erkennen, zu benutzen oder sonstwie in unsere Handlungen zu verflechten uns durch unser Gewissen verboten ist. Dies drückt also blos das Verhalten aus, das uns

subjectiv gegen das Heilige zukommt, bestimmt aber dessen eigene Natur objectiv nicht. Es ist daher natürlich, daß eben diese subjective Bedeutung selbst in eine objective gewaltsam verwandelt wird und daß man die eigene Natur des Heiligen in den Charakter einer unergründlichen Heiligkeit legt, welche dann doch wieder blos von irgendwelchen theoretisch-begreiflichen, formellen Verhältnissen in dem Wesen Gottes oder in seinen Thaten ausgesagt werden könnte. Von diesen Verhältnissen aber, wenn man sie wirklich durchschauen könnte, würde dann immer wieder zu sagen sein, daß sie als bloße Thatsachen völlig gleichgiltig sein würden, daß sie also ihren Werth nicht durch ihren eigenen Inhalt, der zur Verehrung aufforderte, sondern blos durch den Reiz des Geheimnißvollen besäßen.

Vermeiden wir diesen Abweg der Verehrung des Unbekannten, blos weil es unbekannt ist, so würden wir für die Heiligkeit Gottes keinen andern concreten Inhalt finden, als für den Begriff seiner Seligkeit, nur mit dem formellen Zusatz, daß in Gott, dem wir die Vorstellungen des Uebels und der Thätigkeiten, die zur Unseligkeit führen, jedenfalls zuschreiben müssen, dennoch kein Motiv vorhanden ist, das zur Abweichung von dem auch nur verlocken könnte, was uns Menschen als die uns verbindlich vorgezeichnete Richtschnur unseres Handelns erscheint.

## § 70.

Ueberlegen wir das Vorige, so können wir nicht leugnen, daß uns für unsere Weltbetrachtung zuletzt drei verschiedene Anfänge übrig bleiben, deren Einheit in dem höchsten Princip wir postuliren müssen, aber ohne durch eine wirkliche Denkhandlung dies Postulat erfüllen zu können. Alles beruht zunächst auf den allgemeinen Gesetzen der ewigen Wahrheiten, die für uns das Selbstverständliche und Denknothwendige sind. Aber sie allein begründen doch keine Welt; das Wirkliche folgt zwar diesen Gesetzen, ist aber aus ihnen

nicht deducirbar; seine bestimmten Formen müssen auf einen ganz andern Quell zurückgeführt werden. Endlich aus den Formen des Wirklichen folgt dann, wenn wir überhaupt den Begriff eines Weltzwecks zulassen, dennoch der Inhalt dieses Zweckes nicht. Dieselbe Wirklichkeit ließe sich auch für andre Zwecke benutzen, und derselbe Zweck würde auch andre Formen seiner Verwirklichung zulassen.

Die religiöse Phantasie pflegt nicht so entsagend zu sein, daß sie sich mit der Anerkennung dieses Räthsels als eines unlösbaren begnügte; sondern sie sucht fast immer, wenigstens durch Symbole, eine innere Oekonomie oder Geschichte des göttlichen Wesens aufzustellen, welche neben der bloßen Anerkennung des Räthsels eine einigermaßen formell anschauliche Vorstellung über die vorausgesetzte Art seiner Lösung enthält. Nicht genau diese drei Anfänge, die wir erwähnten, obwohl auch sie, sondern auch andre überwältigende Anschauungen des Weltlaufes, z. B. die der beständigen Entstehung aus dem Formlosen und der Rückkehr dahin, haben in den verschiedensten Religionen den Begriff einer Dreieinigkeit Gottes in verschiedenem Sinne erzeugt.

Das christliche Dogma hierüber sehen wir als einen Versuch an, die völlig ausschweifenden und auch im praktischen Leben zu verderblichen Folgen führenden Phantasien der orientalischen, heidnischen und gnostischen, Speculationen abzuwehren und einzuschränken durch Aufstellung einer Formel, welche eben die Anerkennung eines dem menschlichen Verstande nicht auflösbaren Räthsels enthält, zugleich aber so sparsam wie möglich ist in dem Bestreben das Unbekannte durch symbolische Vorstellungen für die Phantasie zu fixiren. Die weiteren Versuche, den eigentlichen Gehalt dieses Dogmas zu einer positiven Erkenntniß zu bringen, sind bekanntlich unendlich vielfach, aber sie gehören alle zur bloßen Religionsphilosophie und sind nicht selbst Inhalt einer als göttlich anerkannten Offenbarung. Es ist daher erlaubt, auch unserseits die oben angeführte Dreiheit als eine Veranlassung zu bezeichnen, die uns, abgesehen von aller geschichtlichen Offenbarung, zur Aufstellung eines

solchen Dogmas führen könnte, welches dann freilich nach unserm Sinne nicht eine positive Erkenntniß, sondern blos eine anschauliche Erinnerung an das Vorhandensein eines nicht gelösten Räthsels vorstellen würde.

---

## Siebentes Kapitel.

## Von dem wirklichen Weltlauf.

### § 71.

Wir haben bisher den Begriff Gottes so zu bestimmen gesucht, wie er einestheils aus metaphysischen Gründen nothwendig, anderentheils aus religiösen Gründen so gefaßt werden mußte, daß er den Bedürfnissen unseres Gemüths entsprach. Jetzt ist unsere Aufgabe zu sehen, in wie weit die Wirklichkeit diese letzteren Ergänzungen bestätigt, für die wir keine Denknothwendigkeit in Anspruch nehmen konnten.

Da wir uns in dieser Beziehung an die Erfahrung halten müssen, so ist vor allem die große Beschränktheit der letzteren im Auge zu behalten. Sie ist fast blos terrestrisch. Nur davon wissen wir sicher, daß es außer der Erde eine unbegrenzte Wirklichkeit gibt. Es würde nutzlose Spielerei sein, Einfälle über die Bedeutung der übrigen Weltkörper und dessen aufzustellen, was sie einschließen mögen; allein es ist nothwendig, sich des Daseins dieser unermeßlichen Menge des Unbekannten zu erinnern, damit wir nicht so, wie es der Philosophie und der alltäglichen religiösen Ansicht begegnet, unsere gleichsam kleinen häuslichen Angelegenheiten, d. h. das ganze irdische Dasein, mit dem Ganzen der großen Weltgeschichte verwechseln, an die wir in der That denken wollen, ohne sie freilich zu kennen.

Eine erste Folge aus unseren gegenwärtigen kosmographischen Anschauungen ist daher die Nothwendigkeit, alle jene familiären

Vorstellungen von einem Wohnort Gottes, von einem geographisch fixirbaren Himmel, einer Hölle u. ä. vollkommen aufzugeben. Die in diesen Anschauungen enthaltenen allgemeinen Gedanken müssen versuchen sich zu behaupten, ohne sich auf diese unmöglich gewordenen Vorstellungen zu stützen.

§ 72.

Dieselbe Bemerkung ist noch besonders in Bezug auf die 'Geschichte der Welt' zu wiederholen, welche nach den Untersuchungen der Gegenwart auch das religiöse Interesse, mehr als billig ist, zu beschäftigen anfängt.

Keine der kosmogonischen Theorien, die man jetzt aufstellt, kommt wirklich an einen ersten Anfang. Die Vorstellung von der Entstehung des Planetensystems aus einem glühenden Gas läßt doch immer hinter sich die Fragen, woher der Bewegungszustand der Atome gekommen sei, in welchem dieses Glühen bestand, woher ferner die gleichmäßige Richtung der Rotation, in welcher dieser Nebel sich befand u. s. w. Selbst auf die ganze Welt ausgedehnt, würde daher diese Vorstellungsweise höchstens den Ursprung des gegenwärtigen Weltbaues verdeutlichen, müßte aber in einem vorangegangenen anderen Weltalter oder in einer unmittelbaren Schöpfung die Entstehung der ersten Data suchen, die sich in der angegebenen Weise zu ihren weiteren Consequenzen entwickelt hätten.

Ebensowenig kommen diese Theorien wirklich an das Ende. Die verschiedenen Ansichten, die man nach und nach bald über eine allmähliche Verbrennung, bald über Erstarrung der Welt in Kälte aufgestellt hat, sind nichts als Rechenexempel, welche zeigen, was zuletzt entstehen müßte, wenn das eine oder andere physische Verhalten, das wir jetzt empirisch kennen, ohne Dazwischenkunft einer umändernden Ursache beständig fortwirken sollte. Daß aber eine solche Ursache niemals dazwischen kommen werde oder nicht vielleicht jetzt schon geschäftig sei, diese richtig berechneten Folgen der

Theorie in Wirklichkeit unmöglich zu machen, kann bei unserer unvollständigen Kenntniß der Natur niemand behaupten.

Außerdem aber ist im Grunde genommen dies alles religiös ganz bedeutungslos, und es ist eine durchaus verkehrte Alliance, die sich jetzt zwischen Theologie und den jedesmaligen Modeansichten der Naturwissenschaften entspinnt. Es ist unmöglich ein zweckmäßiges Verfahren, die religiösen Glaubensartikel von den neuesten Entdeckungen der Physik abhängig zu machen, vielmehr nothwendig, sie auf das zu beschränken, was in jedem Falle allgemein wahr und giltig ist, unter welchen besonderen empirisch zu ermittelnden Formen es auch immer verwirklicht sein mag.

§ 73.

Auch die innere Ordnung der noch bestehenden Welt gewährt uns keine religiösen Aufschlüsse. Wie viele Gelegenheit sie uns zur Bewunderung gibt, bedarf der Erwähnung nicht. Ein wirkliches Verständniß derselben aber von religiöser Bedeutung besitzen wir wenigstens in dem Nachweis ihrer sogenannten Entwicklung nicht. Für diese Form des Daseins und Geschehens hat das endliche Wesen, das selbst an ihr Theil nimmt, ein begreifliches Interesse. Es hat einen Genuß davon, aus dem unvollkommenen Zustande in den vollkommenen überzugehen. Was dagegen das Ganze der Welt betrifft, so ist nicht einzusehen, für wen eigentlich ein solcher Zuwachs von Glück in der Thatsache liegen könnte, daß spätere Bildungen und Subjecte vollkommener sind als frühere. Es scheint daher ein ziemlich blinder Enthusiasmus, welcher für den 'beständigen Fortschritt in der Welt' schwärmt.

Er würde zuerst nachweisen müssen, warum dieses Werden zum Ziele an sich edler, vornehmer oder werthvoller wäre als die gleich anfängliche Herstellung des vollkommenen Zustandes.

In Bezug auf die lebendigen Geschöpfe kommt hinzu, daß die voraussetzlich niederen Stufen nach Erreichung der höheren

nicht verschwinden, sondern mit ihnen zusammen ein simultanes Classensystem von Gattungen darstellen. Das ist interessant für den Zoologen. Da aber die Welt nicht geschaffen sein wird blos der Naturforscher halber, so müßte man nach dem Gute fragen, welches ihr selbst vermöge dieser Ordnung zukommt. Man kann schwerlich einen anderen Gedanken finden, als den, daß es für jede Combination von Umständen, die in der Natur vorkommen, auch eine lebendige Gattung geben soll, die zu ihrem ganz besonderen Genuß specifisch bestimmt ist, — daß es deshalb so verschiedene Abstufungen der Geschöpfe gibt, weil ein gleicher Genuß aller Umstände durch dasselbe Geschöpf weniger Gutes in der Welt realisiren würde, als die Vertheilung der Aufgabe an verschiedene, von denen jedes seine besondere Virtuosität hat.

## § 74.

Ebenso gleichgiltig sind für uns die gegenwärtigen Streitigkeiten über die Entstehung des Menschengeschlechtes. Nachdem uns einmal feststeht, daß alles physische Wirken bis in das Kleinste herab nur unter göttlicher Assistenz geschieht, so kann die größere Würde und die nähere Beziehung zu Gott, die wir dem Menschen zuschreiben, durch keinen Modus der Entstehungsweise beeinträchtigt werden, die wir dem Ganzen des Geschlechts auf Zeugniß der Erfahrung hin würden zuerkennen müssen. Es ist uns daher religiös indifferent, was die Naturforschung hierüber ermitteln wird.

Eine Entwicklung einfacherer Organisationen zu höheren wird ohne Zweifel unabweisbar sein, die bestimmtere Art ihres Hergangs vielleicht nicht zu ermitteln, ganz unannehmbar blos die geflissentlich irreligiöse Tendenz, diese Entwicklung nur als eine Reihe von Zufällen aufzufassen. Sie ist auch theoretisch unannehmbar. Denn jede äußere Bedingung, welche einer vorausgesetzten unbegrenzten Variabilität eines Wesens eine bestimmte

Richtung a geben soll, kann dies doch blos, wenn jenes Wesen nicht völlig bestimmungslos ist, sondern durch seine bestimmte Natur $\alpha$, durch die es sich von anderen unterscheidet, dieser einwirkenden Bedingung die zweite Prämisse liefert, durch welche als Schlußsatz die Richtung nach a und nicht nach b bestimmt wird. Das heißt also: nicht allen Wesen kann man dieselbe unbestimmte Variabilität zuschreiben, sondern jedes kann sich nur innerhalb einer bestimmten Anzahl von Richtungen verändern, welche durch seine Natur ihm specifisch möglich sind, und jede einmal stattgefundene Veränderung wird die Art und Größe der noch möglichen Weiterveränderung mit bestimmen, so daß auch theoretisch an die Stelle jener bloßen Anhäufung grundloser Variationen die vorausbestimmte Entwicklung der in der Natur des Wesens angelegten Möglichkeiten zu setzen ist.

§ 75.

Viel ernsthafter sind die Fragen, welche aus der Wirklichkeit des Uebels und des Bösen entspringen, da die Ordnung der Welt, wenn sie dem bisherigen Ideale Gottes entsprechen sollte, eine lückenlose Verwirklichung des höchsten Gutes sein müßte.

Alle Antworten, welche in dem Sinne einer Theodicee hierauf gegeben zu werden pflegen, sind völlig unzulänglich.

Zuerst scheitert der Versuch, die Uebel abzuleugnen oder bis zur Erträglichkeit zu verkleinern. Es ist nutzlos zu sagen: das Uebel sei nur 'Mangel eines Gutes', denn dieser Mangel oder diese Negation thut doch eben weh; und nur hierin, in dem Schmerze, nicht aber in den Thatsachen oder in dem Mangel an Thatsächlichem, aus dem der Schmerz entsteht, sehen wir das eigentliche Uebel.

Es ist ebenso nutzlos, das Uebel und das Böse nur für 'relativ' zu erklären und zu meinen: was wir so nennen, erscheine der Einsicht Gottes in vollkommener Uebereinstimmung mit dem har-

monischen Plane der Welt. Den endlichen Wesen würde doch immer nicht blos diese Harmonie verborgen, sondern auch positiv der Schmerz über die von ihnen empfundene Disharmonie übrig bleiben.

Endlich ist es unrichtig, das physische Uebel nur als etwas Accessorisches und Zufälliges zu betrachten. Es kommt nicht blos intercurrirend vor, sondern die ganze Existenz des Thierreichs ist systematisch auf Vertilgung der Einen durch die Anderen und zwar mit einer Grausamkeit gegründet, die in den natürlichen Trieben der verschiedenen Classen vorgebildet ist.

## § 76.

Ist nun die Realität des Uebels unanfechtbar, so ist die nächste natürliche Bemühung, seinen Ursprung außerhalb Gottes zu suchen; entweder so, daß man die Welt überhaupt nicht als sein Geschöpf betrachtet, oder so, daß man innerhalb derselben ein ʻböses Princip' ihm entgegenwirken läßt.

Allein dieser sehr natürliche Glaube an einen Teufel ist theoretisch ganz unfruchtbar. Es ist undenkbar, zwei gleich ursprüngliche einander fremde Principien mit ihren Wirksamkeiten in derselben Welt zusammenstoßen zu lassen, ohne daß es ein drittes, höheres Princip gäbe, von dem die Entscheidung kommt, was als Folge aus diesem Zusammentreffen entspringen soll. Unvermeidlich würde daher diesen zwei Principien als entgegengesetzten Dämonen dieses dritte als der eigentliche Gott wieder übergeordnet, und es bliebe dabei, daß auch das Böse nicht außer Gott, sondern doch in ihm selbst seine Wurzel haben müsse.

## § 77.

Man ist daher genöthigt, in Gott selbst einen Ursprung der Uebel zu suchen, der seiner Heiligkeit nicht widerspräche.

Wenn man überhaupt blos von etwas spricht, was 'in Gott nicht Gott selbst ist' (Schelling), von einem dunkeln Grunde in ihm und dergl., so drückt man blos aus, was man sucht, ohne es zu finden.

Etwas deutlicher ist der Gedanke, dem Leibnitz folgte: vor Gottes Bewußtsein schwebe eine Vielheit von Weltbildern, deren jedes eine Mannigfaltigkeit von Elementen und Ereignissen in einer Ordnung enthalte, die keine Aenderung vertrage, und nur so, wie sie ist, zur Wirklichkeit zugelassen oder von ihr abgehalten werden könne. Aus diesen Welten wählte Gott die relativ beste. Der bloße Charakter der Endlichkeit nämlich bringe es mit sich, daß keiner dieser inneren Zusammenhänge der Welten in sich selbst überhaupt ohne Uebel sein könne. Allein diese letztere Behauptung ist ganz unverständlich. Endlichkeit kann allenfalls einen Mangel an Gutem motiviren, aber niemals begründen, daß dieser Mangel selbst die positive Form des Uebels annähme.

Man hat neuerdings (C. H. Weiße, in der 'Philosophischen Dogmatik oder Philosophie des Christenthums', Leipzig 1855—62) die Ansicht dahin verschärft: durch die ewigen Wahrheiten, die auch dem Verstande Gottes ebenso denknothwendig vorschweben, wie dem endlichen Geiste, sei seine Allmacht wesentlich eingeschränkt. Allein, wenn man auch hieran keinen Anstoß nehmen wollte, so ist es doch eine ganz grundlose, empirisch durch gar nichts zu unterstützende Annahme, daß in der Geltung dieser ewigen und allgemeinen Wahrheiten der Grund für die Unvermeidlichkeit der Uebel liege. Alle mathematischen, mechanischen und physischen Gesetze könnten immerhin gelten, und doch brauchte in der Welt kein Uebel vorhanden zu sein. Vielmehr rührt dessen Ursprung durchaus nur von der Natur, der Empfänglichkeit, der inneren Veränderlichkeit, den äußeren Verhältnissen der verschiedenen Wesen und von den Richtungen und Geschwindigkeiten her, mit welchen sie zusammentreffen, d. h. von lauter Daten, die auch anders hätten sein können und deren Wirklichkeit in der That von der

Thätigkeit Gottes, nicht aber von Schranken abhängt, denen diese sich hätte fügen müssen.

§ 78.

Eine andere Ansicht sucht den Ursprung des Uebels in der Freiheit, die den geschaffenen Geistern zum Sündigen gelassen ist.

Es gibt weder irgend einen empirischen Anhaltspunkt, noch a priori einen verständigen Grund für die Annahme, daß die Sünde der Geisterwelt auch in die Ordnung der Natur die Bedingungen erst gebracht habe, welche den Grund des physischen Uebels bilden. Diese Ansicht kann daher blos durch ihre mystische Unbegreiflichkeit reizen, erfordert aber sonst keine weitere Prüfung.

Unbestreitbar ist dagegen die Summe des Elends, welches unmittelbar durch die Handlungen der Bosheit über Andere gebracht wird. Daß nun dem bösen Willen, dessen Möglichkeit immerhin zu dem Plane der Welt gehört haben mag, diese Wirksamkeit nach außen zugestanden ist und daß nicht eine beständige abwehrende Thätigkeit der Weltordnung das Leiden der Unschuldigen verhindert, bleibt vollkommen räthselhaft.

§ 79.

Es bleibt nur noch die Ansicht, welche in der Zulassung der Uebel ein Mittel der göttlichen Erziehung des Menschen findet.

Auch diese Ansicht setzt nothwendig die Freiheit des endlichen Willens voraus; denn nur durch diese könnte es geschehen, daß in dem endlichen Geiste sich Neigungen und Strebungen entwickelten, die der göttlichen Absicht fremd wären und ebenso eine corrigirende Leitung bedürften, wie die des Zöglings, der dem menschlichen Erzieher als ein durch eine diesem fremde und von ihm unabhängige Weltordnung gebildetes Wesen überliefert wird.

Wenn unter dieser Voraussetzung mithin dieser allgemeine Gedanke der göttlichen Erziehung der einzelnen Personen zulässig ist, so müssen wir wenigstens gestehen, daß das eigentliche Ziel dieser Erziehung uns sehr wenig klar ist. Es kann jedenfalls nicht in die bloße Resignation oder in die Ergebung in das Uebel gesetzt werden, sondern müßte in etwas bestehen, was die Leiden, die nicht zurücknehmbar sind, wenn sie einmal erlitten sind, nicht blos vergütete, sondern auch ihr früheres Dasein als nothwendig rechtfertigte.

Andererseits einen uns verständlichen empirischen Anhalt finden wir für die Annahme nicht, die das physische Uebel nur als Erziehungsmittel betrachtet. Im Gegentheil: der Mangel der Proportionalität zwischen Verdienst und Glückseligkeit ist von jeher als Grund des Glaubens an einen Gott angesehen worden, der das bestehende Mißverhältniß aufheben könnte. — Auch dieser Gedanke aber gibt dann dieses Mißverhältniß als ein factisch bestehendes zu ohne seinen Ursprung mit dem Begriffe Gottes weiter in Einklang zu bringen.

Hieraus folgt nun, und das ist es, was hier ganz bestimmt ausgesprochen werden muß, daß es durchaus keine theoretische oder speculative Lehre gibt, welche in Wahrheit das Dasein der Uebel mit dem Begriffe des durchaus guten Gottes in Einklang zu setzen vermöchte. Sind wir dennoch von der Lösbarkeit dieses Räthsels überzeugt, so müssen wir wenigstens Ernst machen mit einem oft gehörten Ausdrucke: nämlich wirklich in einer durchaus unerforschlichen Weisheit Gottes den Grund für diese uns unverständliche Führung suchen.

## § 80.

Die Ueberlegung der Geschichte des menschlichen Geschlechts gibt keine bessere Aufklärung.

Schon daß es eine Geschichte ist, bleibt räthselhaft. Wenn man behauptet: es sei die Bestimmung des Geistes, nicht unmittel-

bar zu sein, sondern zu werden, was er sein soll, so besteht doch der Vortheil oder das Gut, welches dem Werden zukommen könnte, nur für das Bewußtsein, welches alle Phasen des Verlaufs umfaßt. Man könnte daher von Gott sagen, daß für ihn die Geschichte das Schauspiel seiner eigenen Wesensentwicklung darbiete. Und so haben es die Ansichten verstanden, welche in der Weltgeschichte eine dialektische Entwicklung aus einander folgender Ideen nachzuweisen suchten. Sie vergaßen dabei, daß dann, wenn dies Schauspiel nur für Gott sichtbar sein sollte, es unserem Begriff von seiner Güte widersprechen würde, daß er diese Entwicklung sich nicht an bloßen Schatten, sondern durch lebendige Geister vollziehen ließ, welche den Sinn des Schauspiels nicht begreifen, wohl aber die Leiden fühlen, die sein Verlauf nebenbei erzeugt.

§ 81.

Derselbe Einwurf gilt gegen die vielverbreitete Ansicht: die Geschichte als eine Erziehung der Menschheit zu fassen.

Erziehung hat blos Sinn, wenn es dasselbe persönliche Subject ist, das sie von einem unvollkommenen zu einem vollkommneren Zustande hinüberführt. Die ‘Menschheit’ aber mag für gewisse Bedürfnisse der Moral als etwas in dieser Allgemeinheit Wirkliches fingirt werden. Eine eigentliche lebendige Wirklichkeit aber hat sie doch nur als die Vielheit einander ablösender Generationen; und eine ‘Erziehung’ ist unbegreiflich, welche fortwährend ihr Material wechselt, die unvollkommen Erzogenen wegwirft und die Früchte der Erziehung auf spätere Generationen ohne deren Verdienst häuft und ohne daß die früheren, welche sie mit hervorgebracht haben, an ihnen theilnehmen.

§ 82.

Dies Vorige war gesagt unter der Voraussetzung, daß ein ‘beständiger Fortschritt’ wenigstens zweifellos geschehe.

Aber unbezweifelt ist nur der Fortschritt unserer wissenschaftlichen Erkenntniß der Natur und unserer Herrschaft über ihre Hilfsmittel.

Mit diesem Fortschritte aber wächst keineswegs zugleich allseitig das Bewußtsein davon, daß er durch geistige Arbeit hat errungen werden müssen. Das Ganze der Wissenschaft beherrscht niemand mehr mit gleichmäßigem Verständniß. Ihre Früchte genießt die größte Menge ohne Kenntniß ihrer Herkunft und ohne Dank.

Es mag endlich sein, daß der Inhalt des allgemeinen Gewissens, die anerkannte Moral, im Laufe der Zeit sich vervollkommnet hat; aber der moralische Charakter der lebendigen Menschen hat keinen nachweisbaren Fortschritt erfahren; und es ist keinem Unbefangenen wahrscheinlich, daß die Zukunft hierin eine wesentliche Veränderung bringen werde.

Jene zunehmende Herrschaft über die Natur aber und die größere Sicherheit, die sie uns vor natürlichen Uebeln gewährt, führt auch zu keinem absehbaren Ziele. Sie kann nicht ins Unendliche die Productionskraft der Erde steigern; und unsere Aussichten für die Fortdauer der Menschheit beruhen daher in der That auf der verstohlenen Voraussetzung, daß auch die Uebel fortdauern werden, welche ihre Zunahme bis zur Möglichkeit der Erhaltung des übrigbleibenden Restes einschränken.

## § 83.

Diese Resultate unserer Betrachtung bilden genau die Gründe, aus welchen zu allen Zeiten die pessimistischen Ansichten hervorgegangen sind, die allenfalls das zugeben, was theoretisch sich über jene einzige umfassende Macht feststellen läßt, die wir zur Begreiflichkeit des Weltlaufs nöthig fanden, welche dagegen die Befugniß leugnen, den Begriff dieser Macht durch Prädicate der Güte in den eines Gottes umzuwandeln, welche vielmehr in dem

Weltlaufe nichts als die blinde Entwicklung eines Urgrundes sehen, der gar nicht auf Realisirung des Glückes hinarbeitet, sich vielmehr in den einzelnen Geistern seines Unglücks bewußt wird und nur den Wunsch der Vernichtung übrig läßt.

Man kann hierin außerordentliche Uebertreibung und völlige Ignorirung der Güter finden, welche die Wirklichkeit neben den Uebeln doch auch darbietet; aber man muß zugestehen, daß auf blos theoretischem Wege diesem Pessimismus gegenüber der Optimismus gar nicht zu beweisen ist, der aus unserem religiösen Begriffe von Gott consequent fließen würde.

Wissenschaftlich aber ist der Pessimismus nicht die tiefsinnigste, sondern die wohlfeilste und oberflächlichste Ansicht, weil er einfach dasjenige aufgibt, was er nicht beweisen kann, also die Existenz eines Räthsels blos leugnet, dessen Auflösung er nicht findet.

Wenn wir dem gegenüber und nach unserm völligen Verzicht auf theoretische Beweisführung dennoch von der Nothwendigkeit und Wahrheit des religiösen Glaubens überzeugt sind, so betrachten wir diese Ueberzeugung als eine Entschließung des Charakters. Und die Religion beginnt uns eigentlich erst mit diesem theoretisch nicht beweisbaren, dennoch aber von uns anerkannten Gefühle einer Verpflichtung oder einer Gebundenheit durch denselben unendlichen Inhalt, dessen Wahrheit wir theoretisch nicht beweisen können.

---

## Achtes Kapitel.

## Religion und Moral.

### § 84.

Wenn es keine theoretische Beweisführung für die religiöse Ueberzeugung gibt, so muß es doch ein Motiv geben,

diese Ueberzeugung festzuhalten. Und in der That hat man sich stets auf eine unmittelbare innere Erfahrung berufen, welche die Wahrheit des religiösen Inhalts ebenso direct und ohne logische Vermittelung bezeugt, wie die Wahrnehmung der Sinne die Wirklichkeit der äußeren Gegenstände. Bereits in der Einleitung ist indessen ausgesprochen, daß eine übereinstimmende innere Erfahrung über die sinnlich nicht wahrnehmbare göttliche Ordnung der Welt keineswegs besteht, daß vielmehr das einzige den Menschen gemeinsame Element, worauf man sich zur Begründung der Religion berufen könnte, in den Aussprüchen des Gewissens besteht, die zunächst nur sagen, was sein soll, aber dann doch indirect daraus auch eine Folgerung erlauben auf das, was ist.

## § 85.

Auch über diese wirkliche Leistung des Gewissens bestehen verschiedene Auffassungen.

Es muß zugegeben werden, daß das Gewissen nicht aller Erfahrung voraus eine zusammenhängende Offenbarung der Gebote ist, die unser künftiges Handeln befolgen soll; es gleicht vielmehr unserer Erkenntnißfähigkeit. Die höchsten Grundsätze, auf welche diese die Beurtheilung der Dinge zurückführt, sind auch kein ursprünglicher fertiger Besitz unseres Bewußtseins; vielmehr die einzelnen Wahrnehmungen veranlassen uns zuerst als eine Art unmittelbare Reaction ihre Verknüpfung in einem bestimmten Sinne auszuführen. Erst die spätere Reflexion auf viele solche Einzelfälle zeigt uns, nach welchen Grundsätzen unser vorher nur instinctives Handeln verfahren ist; und nun erst sind sie bewußte Grundsätze, die wir in unserer fernern Erkenntniß befolgen. Ganz ebenso wird das Gewissen zuerst durch die Betrachtung ganz bestimmter Fälle zu Einzelurtheilen der Billigung oder Mißbilligung über die darin vorkommenden Handlungen veranlaßt. Erst die reflectirende Vergleichung dieser Einzelurtheile bildet daraus die allgemeinen sitt-

lichen Vorschriften, die man dann als die ‘unmittelbare Stimme des Gewissens’ zu bezeichnen pflegt.

§ 86.

Dieses nothwendige Zugeständniß über die psychologische Entwicklung unseres Gewissens wird nun zu einer ersten Ansicht benutzt, welche den verbindlichen Werth und die eigene Majestät der sittlichen Gebote aufhebt.

Die Reizbarkeit nämlich, welche den Geist veranlasse, Bestimmtes zu billigen oder zu mißbilligen, beruhe selbst wieder blos auf dem unmittelbaren Wohl oder Wehe, welches er davon erfährt; dann aber, wenn sie zu allgemeinen Sätzen fortschreitet, fasse sie blos diejenigen Maximen zusammen, von denen die Erfahrung gelehrt hat, daß ihre beständige Befolgung durchschnittlich den höchsten Grad und die beständigste Dauer des überhaupt erreichbaren Wohles sichere. Alle sittlichen Gebote erscheinen daher blos als Maximen des Egoismus, der sich selbst zu erhalten sucht; sie erscheinen aber als allgemeine Gesetze blos deshalb, weil die Beschränktheit unserer Erkenntniß des Vergangenen Gegenwärtigen und Zukünftigen uns nicht in jedem Falle die speciell für diesen passende Handlungsweise zur Erreichung des höchsten möglichen Gutes erlaubt.

Dieser ganzen Auffassungsweise müssen wir nun dies eine zugeben, daß allerdings blos die Erfahrung des menschlichen Verkehrs uns den concreten und bestimmten Einzelinhalt der Vorschriften liefern kann, in deren Befolgung das sittliche Verhalten liegt, und daß dagegen alle Versuche vergeblich sind, in umgekehrter Richtung, aus den allgemeinen Begriffen des Guten Sittlichen Heiligen oder Gerechten, jene specialisirten Vorschriften abzuleiten. Diese Allgemeinbegriffe drücken gar nichts anderes aus als die Eigenthümlichkeit des Eindrucks, welche bestimmte Arten des Handelns, wenn man sie erst kennen wird, auf unser Gemüth machen werden; dagegen lehren sie eben die Formen des Handelns selbst nicht kennen, denen dieser Eindruck zukommen wird.

§ 87.

Eine Sinnesart, die darauf besteht, in den sittlichen Vorschriften blos durch Erfahrung erworbene Klugheitsregeln und hinter allen Handlungen blos egoistische Motive zu suchen, ist theoretisch durch nichts zu widerlegen. Nur so viel ist klar, daß jene Deutung der moralichen Gebote willkürlich ist. Denn auch dann, wenn wir annehmen, daß denselben eine eigene Würde und Heiligkeit zukommt, würde sich doch alles ebenso verhalten. Nämlich diese Gebote würden in der That die Maximen sein, deren Befolgung die größte Summe des Glückes erzeugt. Der Inhalt dessen ferner, was sie befehlen, würde immer erst durch Erfahrung gelernt werden, wie oben erwähnt ist. Und eben deswegen würde es immer möglich sein, sie so darzustellen, als wären sie nichts weiter als solche Lehren der Erfahrung über das Nützliche.

Andererseits aber übersieht derjenige, der diese Interpretation vorzieht, die Thatsache, daß wir doch alle dem Handeln, welches nur diese Klugheitsregeln befolgt, ein ganz anderes noch als allein werthvoll gegenüberstellen, welches dieselben Regeln, aber mit anderen Gesinnungen, befolgt und zwar mit solchen, welche entweder auf die Herstellung des Guten ebenso uneigennützig bedacht sind, wie wir etwa die Schönheit als objectiv Werthvolles ohne Nutzen für uns verehren, oder welche, sofern sie auf Erzeugung eines Glückes ausgehen, dies nur in dem Wohlwollen für Andere und nicht in der Selbstsucht finden.

Auch dies kann man leugnen; aber man leugnet dann damit eine innere Erfahrung, auf deren Zugeständniß jeder weitere religiöse Aufschwung beruht. Man wird daher auch umgekehrt diejenigen nicht widerlegen können, die sich dieser inneren Erfahrung bewußt sind.

§ 88.

Aber auch die Anerkennung der eigenen Würde und Heiligkeit sittlicher Gebote führt nicht sofort zu einer religiösen Weltansicht, ist

im Gegentheil sowohl im Alterthum als in neuerer Zeit ausdrücklich in Gegensatz zu religiösen Gedanken gesetzt worden, die als eine unnöthige und unwahre Zugabe zu jener Anerkennung erschienen.

Es ist nicht zu leugnen, daß praktisch auch dieser Stoicismus oder der Rationalismus, der jede religiöse Anknüpfung verschmäht, durch die bloße Unterordnung unter die allgemeinen Gebote der Sittlichkeit und des Weltlaufs eine sehr anerkennenswerthe Führung des Lebens begründen kann. Allein es liegen in dieser Auffassung eigenthümliche theoretische Widersprüche.

Man behauptet zuerst: alle Gedanken über einen etwaigen Ursprung oder über ein Endziel der moralischen Gesetze seien zu vermeiden, weil sie nur dazu dienen könnten, den Begriff der eigenen Heiligkeit und der unbedingten Verbindlichkeit dieser Gesetze zu verderben, die vielmehr eine ganz unmittelbare Anerkennung als schlechthin verpflichtender verlangen. So achtbar die Gesinnung ist, die sich so äußert, so ist doch der theoretische Gedanke, durch den sie sich stützen möchte, ganz unbrauchbar. Völlig unbedingte Gesetze lassen sich denken, sofern sie wirklich alle Wirklichkeit beherrschen, wie die Naturgesetze, und folglich Ausdrücke eines Müssens sind, das keine Ausnahmen kennt. Unfaßbar dagegen ist der Gedanke eines 'unbedingten Sollens' d. h. eines Gesetzes, dem die Wirklichkeit keineswegs von selbst entspricht.

Es muß ein Unterschied sein zwischen der Wirklichkeit dessen, was sein soll, und dessen, was nicht sein soll; und dieser Unterschied kann nicht darin liegen, daß man blos diese beiden entgegengesetzten Prädicate wiederholt. Vielmehr eben, daß das eine sein soll und das andere nicht, muß eine praktische Giltigkeit haben. Mit andern Worten und einfacher: ein unbedingtes Sollen ist undenkbar, und nur ein bedingtes möglich, welches Vortheile und Nachtheile auf Befolgung oder Nichtbefolgung einer Vorschrift setzt. Diese Folgen selbst aber können zuletzt doch nur wieder in Lust oder Unlust bestehn. Und in dieser besteht auch allein der, wie man sagt,

absolute Werth, den die durch die moralischen Gesetze bezeichneten Ideale des Handelns besitzen. Ein Werth, der von niemandem geschätzt wird, also für niemand Lust oder Unlust bewirkt, ist nach den früheren Auseinandersetzungen ein an sich widersprechender Gedanke.

Der Vortheil nun, den man unabtrennlich mit dem Anspruch auf Giltigkeit der moralischen Gesetze verknüpfen muß, könnte nun zunächst in jener Unbewegtheit des Gemüths, der Ataraxie, gesucht werden, welche der Stoicismus als das Lebensideal des Weisen betrachtet. — Allein: wenn diese löblich ist, sofern sie durch die Leiden sich nicht stören läßt, so ist doch ihre Consequenz wenig löblich, die auch die lebendige Begeisterung für Gutes und Schönes ausschließen und den fühlenden Geist im Grunde zu der Daseinsform einer unpersönlichen Substanz herabsetzen würde. Endlich: die moralischen Gesetze, sofern durch ihre Befolgung diese Ataraxie erreicht würde, würden in der That blos noch Maximen der Nützlichkeit sein, die zur Erreichung eines völlig egoistischen Wohls bestimmt wären.

Indessen hat offenbar nicht diese Gemüthsruhe allein, sondern die Selbstachtung, welche die Befolgung der Sittengesetze gewährt, als das letzte Ziel und Gut vorgeschwebt. — Dies kann nun unzweifelhaft sehr gut gemeint sein, verträgt sich aber wenigstens nicht mit der Abweisung aller weiteren religiösen Ansicht. Wenn wir die einzelne Persönlichkeit nur als Naturproduct ansehen, das vergänglich auftritt und verschwindet, so ist nicht recht einzusehen, warum wir Werth darauf legen, daß dasjenige, was wir als gut und heilig verehren, sich nun grade in diesem 'Ich' verwirklichen müsse. Auch die Selbstachtung würde daher unmittelbar blos als letztes Ziel verständlich sein, wenn sie unter den Begriff dessen gebracht würde, was uns egoistisch wohl thut, ganz so wie jedes sinnliche Vergnügen. Einen andern Sinn würde sie nur haben können, wenn auch unsere Ansicht von unserer Persönlichkeit und von ihrer Stellung im Ganzen der Welt sich ändert.

§ 89.

Diese Reflexionen, die freilich nicht den Werth eigentlicher Demonstrationen haben, sondern nur fühlbar machen sollen, durch welche Verbindung die einzelnen hier erwähnten Gedanken erst vollständig befriedigend werden, führen uns nun zu drei Sätzen, welche wir als die charakteristischen Ueberzeugungen jeder religiösen Auffassung, im Gegensatz zu bloßer Verstandes-Weltansicht, betrachten können:

1) Die sittlichen Gesetze bezeichnen wir als den Willen Gottes;

2) die einzelnen endlichen Geister nicht als Naturproducte, sondern als Kinder Gottes;

3) die Wirklichkeit nicht als bloßen Weltlauf, sondern als ein Reich Gottes.

Diese drei Sätze sind zu erläutern und ihre Consequenzen aufzusuchen.

§ 90.

Der erste dieser Sätze hat Einwände erregt, die zuletzt zu der bekannten scholastischen Alternative führen: ‚Ist das Gute gut, weil Gott es will? oder will er es, weil es gut ist?' Hierüber ist nach Analogie der ähnlichen Frage über die Giltigkeit der ewigen Wahrheiten zu entscheiden.

Wollte man das erste Glied bejahen, so würde sich fragen, was man sich dann unter demjenigen Gott denkt, der als Subject dieses Willens hierin auftritt. Er würde nichts anderes sein können, als eine noch ganz inhaltlose unendliche Macht; und die Behauptung, daß er das Gute gewollt habe, würde, wenn sie einen zeitlich erfolgten Willensentschluß meinte, ganz ebenso sehr, als wenn sie diesen Willen für einen anfangslosen und ewigen erklärte, eigentlich ganz identisch mit der andern Behauptung sein: das Gute solle nun einmal sein, und eine völlig ursprungslose Position oder Be-

jahung begründe dieses Sollen. Es ist außerdem klar, daß jede solche That bloßer Macht zwar eine Nothwendigkeit, aber durchaus keine Würde des Gebotes hervorbringen kann. — Allein andererseits nun ist es ebenso unfruchtbar, zu behaupten: Gott wolle das Gute, weil es 'an sich gut' ist. Denn, abgesehen von der Zweideutigkeit dieses letzteren Ausdrucks, ist doch eine Anerkennung, die nicht blos erzwungene Fügung unter eine Satzung ist, nur dann möglich, wenn für die Natur des anerkennenden Geistes der anzuerkennende Inhalt die Wahrheit und den Werth bereits hat, der ihnen zuerkannt werden soll.

Man überzeugt sich daher, daß jene Alternative wieder zwei Gedanken sondert, die man durchaus ungesondert, als Ausdruck einer einzigen Thatsache, zusammen denken muß, und daß man immer auf Ungereimtheiten stößt, wenn man dann den einen von ihnen zur Bedingung des andern macht.

Wir entscheiden uns also dahin: Gott ist nichts weiter als derjenige Wille, dessen Inhalt und Verfahrungsweisen in unserer Reflexion als das 'an sich Gute' aufgefaßt und von der lebendigen Form der Existenz, die es eben nur in dem wirklichen Gotte hat, durch Abstraction getrennt werden kann, in Wahrheit aber aus der Natur Gottes so wenig als Secundäres folgt oder als Primäres ihr vorausgeht, wie etwa in der Bewegung die Richtung eher oder später als die Geschwindigkeit sein kann.

Es ist daher ganz irrig, einzuwenden: die eigene Majestät der sittlichen Gesetze leide, wenn man sie als Willen Gottes betrachte. Denn diese Betrachtung machen wir eben nicht in der Absicht, die unmittelbar von uns anzuerkennende Würde jener Gebote durch Angabe ihres Ursprungs zu begründen, sondern wir machen sie, um zu dieser an und für sich feststehenden Würde, die wir gleichwohl theoretisch als einen unvollständigen Gedanken ansehen mußten, diese Ergänzung hinzuzufügen, durch welche, wie gesagt, ihre Würde nicht erhöht, aber verständlich und mit unserer Gesammtansicht von der Welt vereinbar wird.

§ 91.

Was den zweiten Satz betrifft, so darf der etwas sentimentale Ausdruck nicht über die Wichtigkeit des Gedankens täuschen.

Der Sinn ist doppelt. Einmal nämlich liegt darin die Anerkennung der Endlichkeit und der Unterwerfung des persönlichen Geistes unter die Macht und Weisheit Gottes. Und hierin liegt der Gegensatz, den vor allen die christliche Religion gegen den Hochmuth speculativer Moralsysteme ausgesprochen hat, welche die Selbstgenügsamkeit Selbstachtung und Selbstgerechtigkeit des Weisen als ihr Ideal verfolgen.

Der andere Theil des Sinnes ist der ebenso lebhafte Gegensatz gegen die Geringschätzung der Persönlichkeit, welche in ihr blos ein vorübergehendes Product des Naturlaufs sieht. Die Behauptung also wird hier ausgesprochen, daß zwischen Gott und Menschen ein Verhältniß der Pietät stattfinde, daß diese Beziehung stets lebendig sei, und daß durch sie, aber auch nur durch sie, der endliche Geist aufhöre jenes völlig unselbständige Product des Naturlaufs zu sein.

Als das höchste Gut aber tritt an die Stelle bloßer Selbstbefriedigung die Hoffnung von Gott geliebt zu sein. Diese Billigung durch den höchsten Geist verdrängt den stolzen Anspruch, in der eigenen Selbstachtung sein Genüge zu haben.

§ 92.

Was den dritten Satz angeht, so haben wir uns bereits bekennen müssen, daß wir den Inhalt und Plan der göttlichen Weltregierung nicht kennen; und dies hat für die Religion die Folge, daß aus ihrem Gebiete die ganze Betrachtung der äußern Wirklichkeit ausgeschieden und als Gegenstand der Wissenschaft betrachtet wird, die den Bestand derselben mit durchaus vorurtheilslosen, also auch religiös gar nicht beeinflußten Methoden zu ermitteln hat.

Auch dies unterscheidet das Christenthum. Die heidnischen Religionen besitzen eine Mythologie, die sehr weitläufig die Thatsachen der Wirklichkeit zu erklären und zu deuten sucht. Das Christenthum hat keine und stützt alle seine Reflexionen lediglich auf Betrachtungen der geistigen Welt, von der wir eine innere Erfahrung haben.

---

## Neuntes Kapitel.

## Dogmen und Confessionen.

### § 93.

Mehr als der Inhalt der angeführten drei Sätze ist in der That auch durch die christliche Offenbarung nicht offenbart. Das Durchdrungensein von ihnen und die freiwillige Unterwerfung unter den göttlichen Willen, den sie verlangen, ist die lebendige trostvolle Religiosität oder die Religion als Verfassung des Gemüths.

Es ist indessen ganz unmöglich, die Versuche abzuwehren, diesen ursprünglich nur in lebendiger Ahnung erfaßten Inhalt in eine Reihe formulirter und mittheilbarer Sätze umzugestalten. Hierzu drängt einestheils die eigene Lebenserfahrung, die den entstandenen Zweifeln nicht immer blos mit Berufung auf dieselbe Stimmung, sondern auch durch Ueberzeugungen zu antworten wünscht, die auf den speciellen Inhalt der angeregten Zweifel eingehen.

Man kann unter dem Namen der religiösen Mystik das Ganze dieser Versuche zur Theorie zusammenfassen, welche sich ausschließlich auf die eigene innere religiöse Erfahrung gründen und zunächst auch keine andere Geltung als die für das persönliche Subject beanspruchen, welches aus der Tiefe seines Gemüths diese Antworten auf jene Zweifel findet.

§ 94.

Diesem ersten Antrieb steht ein zweiter gegenüber. Es ist an sich widersprechend, mit seiner religiösen Ueberzeugung, die ja den Menschen an das ganze Weltall knüpft, allein zu stehen. Religion ist nicht blos Verbindung des Einzelnen mit Gott, sondern in dieser Verbindung und durch sie zugleich Verbindung mit allen andern Menschen.

Hierin liegt die eine, achtbare Wurzel des religiösen Fanatismus. Was wir für das Höchste anerkennen, würde dies Höchste nicht sein, wenn es nicht von Allen anerkannt würde. Daraus folgt nun freilich nicht die Berechtigung subjective Ansichten Andern aufzudrängen, wohl aber das jetzt so häufig verkannte Bedürfniß einer religiösen Gemeinschaft, innerhalb deren jeder zwar nicht völlig den Inhalt seiner individuellen Mystik, aber doch Grundzüge der Ueberzeugung wiederfindet, denen er seine eigene zu unterwerfen oder anzuschließen im Stande ist.

Das ist also die Nothwendigkeit gemeingiltiger Dogmen und Symbole.

§ 95.

Ohne Zweifel wird die geschichtliche Entwicklung solcher Gedanken den religiösen Inhalt vollständiger umfassen, als die Lebenserfahrung eines Einzelnen, obgleich die letztere mit größerer Intensität das durchdringt, was einmal Gegenstand persönlicher Erfahrung geworden ist.

Allgemeingiltige objective Dogmen werden daher die doppelte Bestimmung haben, die im Laufe der Zeit gewonnenen Lösungen der Zweifel festzuhalten, andererseits aber gewisse Umrisse zu bezeichnen, über welche hinaus die subjectiven Phantasien nicht gehen sollen, ohne sich dem Irrthum auszusetzen.

Nach unseren früheren Betrachtungen würde eigentlich kein einziges dieser Dogmen eine theoretisch oder wissenschaftlich abschließende Antwort auf eine vorgelegte Frage, sie würden vielmehr

alle bloße Symbole sein, welche das Vorhandensein eines Räthsels anerkennen und durch unzureichende bildliche Bezeichnung nur den Bezirk von Gedanken abgrenzen, außerhalb dessen die Erfüllung solcher Postulate nicht gesucht werden darf.

Es würde daher uns für Irrthum gelten, wenn man von dem, der einer religiösen Gemeinschaft angehören will, eine Verpflichtung auf den Wortlaut solcher Dogmen verlangte. Eben ihrem Wortlaute nach können sie gar nicht Gegenstände eines Bekenntnisses oder Nichtbekenntnisses sein. Sie bedürfen, damit diese Frage aufgeworfen werden könne, allemal einer Interpretation des wirklichen Sinnes, den sie stets nur unvollkommen, bildlich oder symbolisch, bezeichnen. Diese Interpretation aber wird nicht objectiv gegeben, sondern jeder Einzelne soll sie in der That durch eine eigene Thätigkeit seines Gemüthes finden.

Es scheint also, daß an den, welcher einer Gemeinschaft zugehören will, nur die Frage zu richten ist, ob er in seinem eigenen Innern eine religiöse Wahrheit empfindet und bekennt, welche als Sinn des objectiv formulirten Dogmas sich auffassen läßt und der Mühe werth ist, in solcher Gestalt als ein Verbindungsglied der religiösen Ueberzeugung einer Gesammtheit anerkannt zu werden.

## § 96.

Man kann einwenden, daß hierin doch eine Art von Unaufrichtigkeit liege.

Allein vor allen Dingen behaupten wir nicht, daß die Religion und ihre Dogmen nur für den Ungebildeten verbindlich seien. Die religiöse Wahrheit vielmehr gilt für Alle gleich absolut, die theoretischen Ausdrücke dagegen, die man für sie findet, sind sämmtlich unadäquat; und eben deshalb ist es erlaubt über eine Formulirung übereinzukommen, der jeder diejenige theoretische Deutung gibt, durch die er glaubt, den wesentlichen Sinn am besten zu begreifen.

Auch im übrigen Leben sind wir nicht im Stande, Auffassungs-

weisen der Welt abzuschaffen, die wir gleichwohl innerhalb der Philosophie als unadäquate erkennen. Das Vorhandensein einer Raumwelt außer uns, die Atome und Kräfte der Materie — alles das sind Vorstellungen, ohne deren Benutzung nicht blos der gemeine Verstand, sondern auch der Philosoph, der ihre Richtigkeit leugnet, gar nicht im Stande sein würde, sich in der Beobachtung und der Behandlung der Außenwelt zurecht zu finden. In allen diesen Fällen kommt es nicht sowohl auf die Wahrheit, als auf einen solchen anschaulichen Schein an, der im Stande ist, die an sich unausdrückbaren wahren Beziehungen des Wirklichen uns deutlich zu machen.

Ganz ebenso kommt es für die Religion nicht darauf an, daß ein theoretisch vorwurfsfreier Ausdruck für das an sich Ueberschwängliche gefunden werde, sondern darauf, daß wir bildliche Ausdrücke haben, an welche das Gemüth dieselben Gefühle knüpfen kann, die dem eigentlichen Inhalte gebühren.

Nun ist freilich zuzugeben, daß wir so einfach nur sprechen könnten, wenn diese formulirten Dogmen erst zu *stiften* wären; sie sind aber vorhanden, und geschichtlich allerdings nicht allenthalben so ausgebildet, daß sie nicht ein Mißverständniß des wahren Sinnes zuließen. Hierin liegt aber doch kein Grund zu eigensinniger Separation von den Kreisen, welche sie anerkennen, sondern nur eine Aufforderung, sie nicht zu theoretischem Lehrgegenstande zu machen, und eine Aufgabe der seelsorgerischen Klugheit, die Uebelstände einer falschen Interpretation zu bekämpfen.

## § 97.

Die Versuche zur Theorie lassen sich in drei Theile zerlegen, von denen der *erste* allein, *Theologie im engeren Sinne*, der Philosophie hinlänglich zugänglich ist.

Wir haben versucht im Vorhergehenden nachzuweisen, welche näheren Bestimmungen des göttlichen Wesens die Philosophie zuläßt, welche sie ausschließt; welche sie endlich verlangt, ohne sie in *adäquaten Begriffen* liefern zu können. Als Gesammtergebniß

wiederholen wir, daß der Glaube an einen persönlichen Gott keiner der metaphysischen Ueberzeugungen widerspricht, die wir festhalten müssen; daß dagegen die Behauptungen völlig unbegründet sind, die mit entschiedenem Unglauben für alles Religiöse und der leichtsinnigsten Gläubigkeit für physikalische Modetheorien an eine Entstehung des geistigen Lebens aus Kräften bloßer Materie denken; daß endlich der Vorwurf des Anthropomorphismus ganz ungerecht ist, denn die Unterschiede des unendlichen von dem endlichen Geiste werden keineswegs übersehen. Gewiß aber ist es thöricht, das höchste Princip der Welt lieber in ein unbewußtes blindes Substrat zu setzen, dessen Begriff eigentlich das für uns vollkommen Dunkle und Undurchdringliche ist.

§ 98.

Die weiteren Speculationen, z. B. über die Dreieinigkeit, würden für das religiöse Leben völlig indifferent sein, wenn sie nicht in Zusammenhang gebracht worden wären mit der Stellung, welche durch die Stiftung oder Offenbarung der Religion das menschliche Geschlecht zu Gott eingenommen hat, und deren Betrachtung überhaupt einen zweiten großen Gegenstand religiöser Theorien bildet.

Nach der hier festgehaltenen Ueberzeugung der beständigen Wirksamkeit Gottes in der Welt und auf die einzelnen Geister, und bei der zugestandenen Unkenntniß des bestimmten Planes, den die göttliche Regierung verfolgt, steht der Ueberzeugung gar nichts entgegen, daß Gott in einzelnen Augenblicken und in einzelnen Personen der Menschheit näher gestanden habe oder in eminenterer Weise sich in ihnen offenbart habe als in anderen.

Wenn daher die Verehrung für den Stifter unserer Religion ihn als Sohn Gottes bezeichnet, so ist gegen den vorigen wesentlichen Gedanken, der hierdurch ausgesprochen wird, kein ernsthafter Einwand möglich; auch ist es ohne Zweifel berechtigt, das Verhältniß, in welchem er zu Gott gestanden habe, nicht blos dem

Grade nach, sondern auch seiner wesentlichen Art nach als durchaus einzig zu betrachten.

Allein Niemand kann für das, was diesen Intentionen entsprechen würde, einen adäquaten Ausdruck finden. Da Christus im eigentlichen Sinne nun doch einmal Gottes Sohn nicht sein kann, der wahre Sinn aber dieses bildlichen Ausdrucks gar keine authentische Interpretion zuläßt, so ist dieser ganze Satz gar nicht geeignet ein theoretisches Dogma zu bilden, und wer ihn bejaht, drückt in der That blos seine Ueberzeugung des einzigen Werthes aus, den Christus für ihn und sein Verhältniß zu Gott für die Menschheit habe, ohne jedoch beides definiren zu können.

## § 99.

Wer die Lehre und die Lebensgeschichte Christi unbefangen auf sein Gemüth wirken läßt, ohne diesen Eindruck zu analysiren, kann überzeugt sein, daß hier zum Heile der Menschheit eine unendlich werthvolle und einzige That geschehen ist. Aber die Versuche, Inhalt und Werth dieser That theoretisch festzustellen, führen sämmtlich nicht zum Ziele.

Es ist unmöglich von einer Satisfaction zu sprechen, welche die Ehre Gottes für ihre Kränkung durch die menschliche Sünde durch den Opfertod eines Einzigen erhalte. Denn abgesehen von der etwas rohen Auffassung Gottes gründet sich diese Ansicht auf den ganz unmöglichen Begriff einer solidarischen Einheit des Menschengeschlechts und der Möglichkeit einer Uebertragung seiner Schuld und Pflicht auf einen einzigen Repräsentanten.

Die menschlicheren Vorstellungen von einer Versöhnung oder Erlösung lassen, die letztere wenigstens, unbestimmt, von wem eigentlich sich die Menschheit durch dies Lösegeld befreit sieht. Es könnte nicht sowohl Gott sein, als vielmehr die naturgesetzliche Ordnung, welche mit unserer Endlichkeit die Sünde und mit dieser die Verdammniß verbunden hat.

Nun wissen wir, daß wir weder von den physischen Uebeln

noch von der Möglichkeit der Sünde erlöst sind. Es bleibt also als die praktisch wirksame Folge der Erlösung nur der Inhalt eines uns offenbarten und angebotenen Glaubens übrig, welcher uns von der Angst und Trostlosigkeit des Geschöpfes insofern erlöst, als er uns alle Uebel nur als göttliche Prüfung, das ganze irdische Leben aber zwar nicht als bedeutungslos, aber auch nicht als unwiderruflich Letztes, sondern als eine Vorbereitung ansehen lehrt, für deren Irrthümer es in der göttlichen Gnade eine Lösung gibt, welche wir theoretisch nicht im mindesten definiren können.

Alle weiteren Speculationen, die sich hier noch über den Ursprung der Sünde und ihre Folgen anknüpfen, sind für das religiöse Leben vollkommen nutzlos.

## § 100.

Auch der dritte Theil solcher Speculationen, den wir als Eschatologie zusammenfassen können, verträgt keine theoretische Ausbildung. Sowohl die irdische Zukunft des menschlichen Geschlechts als die Art unserer Unsterblichkeit und der Vergeltung, welche das Weltgericht bringen wird, sind jeder concreten Ausmalung vollkommen unzugänglich. Und hier hat der Humanismus der neueren Zeit sich in der That dieser concreten Vorstellungen ganz entwöhnt und sich so, wie es sein muß, damit begnügt, den allgemeinen Glauben an Fortdauer und beständige Vervollkommnung sowie an eine Vergeltung festzuhalten, und eben dadurch gezeigt, daß einem wahrhaft religiösen Leben wirklich jene große Summe von Kenntnissen gar nicht nöthig ist, welche eine mißverständliche Dogmatik ihm zumuthet.

## § 101.

Schon früher ist erwähnt, welchen Werth das Bedürfniß hat, mit seinen religiösen Ueberzeugungen nicht allein zu stehen. Dieser Werth wächst um so mehr, weil eben der Inhalt dieser Ueberzeugungen selbst in dem Glauben an eine unablässige Ver-

bindung der Menschen unter einander und mit Gott besteht, in welche einzutreten jedem durch freien Entschluß möglich ist.

Nennen wir diese Gemeinschaft die unsichtbare Kirche, so ist dagegen die sichtbare allerdings nur eine menschliche Institution der gläubigen Gesellschaft, theils zur Gemeinschaft des Gottesdienstes theils zur Anordnung ihrer irdischen Angelegenheiten in Uebereinstimmung mit den Geboten ihres Glaubens. Jeder Anspruch dagegen ist unbegründet, den diese sichtbare Kirche erheben könnte, den Weg zum ewigen Heil nicht blos zu lehren und auf ihn zu leiten, sondern ihn aus eigener Macht zu öffnen und zu verschließen.

Im Uebrigen wird die Kirche, wie jede andere Institution, mit den Ordnungen des Staates nicht in Widerspruch gerathen dürfen, obgleich wir nicht für einen glücklichen Ausdruck halten können, daß sie anders als in völlig indifferenten Aeußerlichkeiten diesen Ordnungen unterworfen sein müsse. Es ist im Gegentheil das Uebel der Gegenwart und freilich historisch bedingt, daß der Staat an sich ohne religiöses Fundament existiren muß und es nicht zu bedürfen glaubt.

Aber die vollkommene Einheit des Staats auch in religiösen Dingen würde freilich voraussetzen, daß zwei feindliche Parteien zur Bescheidenheit zurückkehrten, daß nämlich einestheils die theologische Gelehrsamkeit, anderntheils die irreligiöse Naturwissenschaft nicht so sehr Vieles genau zu wissen behaupteten, was sie weder wissen noch wissen können, daß also in der Anerkennung göttlicher Geheimnisse, welche der Interpretation jedes einzelnen gläubigen Gemüths überlassen bleiben, und allgemeiner sittlicher Vorschriften, über die ein Streit der Meinungen ohnehin nicht besteht, das religiöse Leben sich nach dem Wahlspruche entwickle: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.

---

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

# Schriften von Hermann Lotze.

---

System der Philosophie. Erster Theil: Drei Bücher der Logik. 2. Auflage. gr. 8. 1880. *M.* 9. —

——— Zweiter Theil: Metaphysik. gr. 8. 1879. *M.* 9. —

Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften. 2. verb. Aufl. gr. 8. 1848. *M.* 9. —

Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens. gr. 8. 1851. *M.* 9. —

Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. 3 Bde. 8. *M.* 22. 50

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1. Band. | 3. Aufl. | 1876. | *M.* 6. 75 |
| 2. „ | 3. Aufl. | 1878. | *M.* 6. 75 |
| 3. „ | 3. Aufl. | 1880. | *M.* 9. — |

Streitschriften. 1. Heft (in Bezug auf J. H. Fichte's Anthropologie). 8. 1857. *M.* 2. —

Grundzüge der Psychologie. Dictate aus den Vorlesungen. gr. 8. 1881. *M.* 1. 60

Grundzüge der praktischen Philosophie. Dictate aus den Vorlesungen. gr. 8. 1882. *M.* 1. 60

---

Verlag von S. Hirzel in Leipzig.

# Anzeige.

Die günstige Aufnahme, welcher sich die im vorigen Herbst in meinem Verlage erschienenen **Grundzüge der Psychologie** zu erfreuen gehabt haben, gab die Veranlassung, aus den sämmtlichen Vorlesungen **Hermann Lotze's**: über

**Logik und Encyclopädie der Philosophie**
**Metaphysik**
**Naturphilosophie**
**Psychologie**
**Aesthetik**
**Praktische Philosophie**
**Religionsphilosophie**
**Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant**

die Dictate nach und nach zu veröffentlichen. Die Herausgabe dieser Hefte, welche, einzeln verkäuflich, in gleicher Ausstattung erscheinen und alle einen ähnlichen Umfang haben werden wie die „Grundzüge der Psychologie", wird von Herrn Professor **E. Rehnisch** in Göttingen besorgt.

Die „Dictate aus den Vorlesungen" sind in der That von Lotze selbst formulirte, allerdings nur in Nachschriften von Zuhörern vorhandene, vor der Drucklegung mithin eine sorgsame und sachverständige Revision erheischende **Dictate**, nicht von einzelnen Zuhörern nach eigenem Ermessen gemachte Aufzeichnungen. Die knappen, elementaren, übersichtlichen Skizzen der verschiedenen philosophischen Disciplinen, welche sie bieten, werden in weiten Kreisen willkommen und insbesondre allen denen eine erwünschte Vorschule sein, denen das Studium des **Mikrokosmus**, des **Systems der Philosophie** und der andern von **Hermann Lotze** bei seinen Lebzeiten veröffentlichten Werke für den Anfang zu umfassend und schwierig ist. Die Verlagshandlung darf hoffen, daß die Hefte, in akademischen Vorlesungen ursprünglich entstanden, namentlich auch bei den Studirenden gute Aufnahme finden und sich einbürgern werden.

In der Regel werden die Dictate zunächst in derjenigen Fassung zum Abdruck gebracht werden, welche ihnen der so unerwartet aus ruhmreicher und gesegneter Wirksamkeit durch den Tod abgerufene Verfasser gegeben hat, als er die betreffende Vorlesung zum letzten Mal hielt. — Die ganze Serie derselben soll bis Ende des Jahres in den Händen des Publicums sein.

Leipzig, Juni 1882.

**S. Hirzel.**

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

Lotze, Hermann,

Grundzüge der Religionsphilosophie Dictate aus den Vorlesungen

Leipzig 1882